BS1515
R888

LIBRARY OF PRINCETON
APR 8 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1515
Section .R888

BERICHT

des

theologischen Seminariums der Brüdergemeine

in Gnadenfeld

erstattet

Ostern 1903

von

D. **P. Kölbing,**
Direktor.

Der letzte Bericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeine ist Ostern 1899 veröffentlicht worden. Damals hatten wir von dem für uns so bedeutsamen Ausgang der 1897 auf der Deutschen Unitäts-Synode geführten Verhandlungen über die „Lehr- und Seminariumsfrage“ zu berichten. Im Jahr 1900 erschien zum Gedächtnis des 200jährigen Geburtstages Zinzendorfs an Stelle des Berichts unsre von Jos. Th. Müller verfasste Festschrift über „Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche“. Nur im Vorwort erwähnten wir kurz, dass die Generalsynode der Brüder-Unität 1899 als oberste verfassungsmässige Instanz die Beschlüsse der Deutschen Synode von 1897 in Betreff der Lehrfrage bestätigt und dadurch die wissenschaftliche Arbeit unsers Seminariums als eine mit den Grundsätzen der Brüdergemeine übereinstimmende auch ihrerseits anerkannt habe.

Dem Zeitraum von vier Jahren, über den wir jetzt berichten, ist sein eigentümlicher Charakter dadurch aufgeprägt, dass die Verlängerung der Studienzeit um ein siebentes Semester und die damit verknüpften Änderungen im Studienplan in Kraft getreten sind. Die Synode von 1897 hatte die Hinzufügung eines siebenten Semesters, das der gründlicheren Vorbereitung auf den praktischen Beruf zu gute kommen solle, als wünschenswert erklärt und zu seiner Einführung die Deutsche Unitätsdirektion ermächtigt, sobald die Verhältnisse es gestatteten. Schon im Januar 1898 sah sich die Direktion in der erfreulichen Lage, die Einführung zunächst versuchsweise bis zur nächsten Synode im Jahr 1901 zu genehmigen. Diese beschloss nun auf Antrag der Seminariumsdirektion die Aufnahme des siebenten Semesters in die Kirchen-Ordnung der Deutschen Brüder-Unität. Die Verlängerung der Studienzeit ist damit zur festen Institution geworden. Bereits im Bericht von den Studienjahren 1898/99 haben wir eingehend dargelegt, welche Erweiterungen und Veränderungen des Studienplanes das siebente Semester mit sich bringen werde. Wir brauchen das jetzt nicht zu wiederholen und verweisen zugleich auf die unten mitgeteilten Vorlesungsverzeichnisse. Hervorheben aber müssen wir, dass die neu eingeführten Vorlesungen und Übungen auf dem Gebiet der Homiletik, Katechetik und Didaktik sich als eine zweckentsprechende und von den Studenten wertgeschätzte Bereicherung des theologischen Unterrichts in jeder Hinsicht erwiesen haben. Besonders lebhaft empfinden den Wert dieser Neuordnung diejenigen Studenten, welche vermöge ihrer Veranlagung von vornherein den praktischen Fächern in

höherem Masse Interesse und Sympathie entgegenbringen. Ihnen wird jetzt erleichtert, ein positives Verhältnis zum theologischen Studium zu gewinnen. In unsern Tagen ist dies doppelt wichtig. Die Zahl der Theologie Studierenden ist ja allgemein im Rückgang begriffen, und auch wir sind davon betroffen worden. Das Wintersemester 1902/03 brachte uns die kleinste Zahl seit 1836. Damals war überdies die Studienzeit noch auf vier Semester beschränkt. Für die kommenden Studienjahre stehen erfreulicherweise wieder normale Zahlen in Aussicht.

Wie ebenfalls schon im Bericht 1898/99 erwähnt, sollte im Zusammenhang mit der Verlängerung der Studienzeit eine Dreiteilung der Kandidaten-Prüfung und eine Verlegung der Prüfungstermine von Ostern auf Pfingsten versucht werden. Die dabei gemachten Erfahrungen haben gezeigt, dass die Nachteile der neuen Einrichtung die Vorteile überwiegen. Wir sind darum jetzt wieder zur alten Ordnung zurückgekehrt. Nur haben wir die sämtlichen alttestamentlichen Fächer einschliesslich der Exegese dem ersten Teil der Prüfung am Ende des vierten Semesters zugewiesen, während alle neutestamentlichen Disziplinen einschliesslich der Einleitung Ende des sechsten Semesters geprüft werden. Wir glauben, dass auf diese Weise die Vorbereitung auf die Prüfung nicht nur erleichtert, sondern auch sachgemässer gestaltet wird. Vollständig wird das Ergebnis der Prüfung erst im siebenten Semester nach Einlieferung einer wissenschaftlichen Arbeit, einer Predigt und nach Abhaltung einer katechetischen Lehrprobe.

Unter den besonderen Vorkommnissen im Lauf der letzten vier Jahre ist zuerst einer Veränderung im Lehrkörper des Seminariums zu gedenken. Im Sommer 1899 verliess uns Br. Jos. Th. Müller nach fünfjähriger erfolgreicher Wirksamkeit. Er hatte Kirchengeschichte und Brüdergeschichte (einschl. Missionsgeschichte) als Hauptfächer, Praktische Theologie als Nebenfach zu vertreten. Unser Dank begleitete ihn in seinen neuen Wirkungskreis. Dabei war für uns höchst erfreulich, dass seine bewährte Kraft der wissenschaftlichen Arbeit auf seinem Spezialgebiet, der Geschichte der böhmischen Brüder, konnte erhalten werden. Zunächst hat er neben seinem praktischen Amt die Vollendung einer früher begonnenen Arbeit in Angriff genommen, die im Unitäts-Archiv in Herrnhut befindlichen, umfangreichen tschechischen Quellen der alten Brüdergeschichte für den wissenschaftlichen Gebrauch zugänglich zu machen. Ferner hat die Synode von 1901 auf Antrag der Seminariumsdirektion „die Abfassung einer wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Geschichte der alten Brüderkirche“ beschlossen im Hinblick darauf, dass wir in Br. Jos. Müller die dazu geignete Kraft besitzen. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass seine brüdergeschichtlichen Forschungen vor allem auch unsrer wissenschaftlichen Arbeit zu gute kommen werden. Ostern 1901 trat nach einer Vorbereitungszeit in Marburg und Leipzig Br. G. Reichel als Dozent der Kirchengeschichte und Brüdergeschichte hier ein. Er war nach Vollendung

seiner hiesigen Studien und Ableistung des Militärdienstes als Lehrer am Pädagogium in Niesky tätig gewesen. Ausser den angrenzenden historischen Disziplinen, insbesondere der Missionsgeschichte übernimmt er die Liturgik als Nebenfach, beides freilich nur schrittweise. Wertvoll war, dass er alsbald mit kirchengeschichtlichen und brüdergeschichtlichen Übungen, die uns bisher gefehlt hatten, den Anfang machen konnte. Homiletik und Katechetik (einschliesslich der Didaktik) gingen schon 1899 in die Hände unsers alttestamentlichen Dozenten, Br. Henri Roy, endgiltig über, so dass in diesen wichtigen Fächern lästige Übergangszustände vermieden werden und die praktischen Übungen eine beträchtliche Ausdehnung erfahren konnten.

Am 26. Mai 1900, dem Gedächtnistage der Geburt Zinzendorfs vor 200 Jahren, veranstalteten wir, nachdem schon vorher die obenerwähnte Festschrift des theologischen Seminariums erschienen war, eine akademische Feier, bei welcher der Direktor einen Vortrag über die Theologie Zinzendorfs hielt. Daran schloss sich wenige Tage später die allen Angehörigen unsers Seminars in entgegenkommendster Weise seitens der Deutschen Unitäts-Direktion ermöglichte Beteiligung an der von ihr in Gemeinschaft mit der Missionsbehörde veranstalteten Missions-Jahrhundertfeier in Herrnhut. Dem Direktor war ein Vortrag über den Stifter der Brüdergemeine übertragen worden. Je öfter wir unsre Abgelegenheit schmerzlich empfinden, die uns so mancher Anregung beraubt, um so mehr wussten wir es zu schätzen, dass wir an dieser einzigartigen Feier teilnehmen konnten. Noch eine besondere Bedeutung gewann sie ganz unerwarteter Weise für uns dadurch, dass in der Begrüssungsversammlung Professor *D.* C. Mirbt aus Marburg im Namen der theologischen Fakultät der dortigen Universität die Ernennung des Direktors des Seminariums zum Doctor theol. h. c. verkündete.

Noch zwei unsre Beziehungen zur Aussenwelt fördernde Vorkommnisse haben wir zu erwähnen. Im Oktober 1901 nahmen Br. P. Kölbing und Br. G. Reichel an der Hauptversammlung des Evangelischen Bundes in Breslau teil. Und jüngst, am 23. Januar dieses Jahres, hatte unser Seminar die Ehre eines Besuches des Herrn Regierungspräsidenten Holtz aus Oppeln bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Gnadenfeld. Diese galt zunächst der auch für uns wichtigen Anlegung eines Bahnhofs bei Chrost an der vom Landtag bewilligten Linie Poln. Neukirch-Bauerwitz.

Zum Schluss gedenken wir noch einer Angelegenheit, die in engster Beziehung zu unsrer Arbeit steht. Schon lange hatte sich die Notwendigkeit herausgestellt, die Weiterbildung unsrer im praktischen Beruf stehenden jüngeren Theologen durch geeignete Massnahmen wirksamer als bisher zu fördern, damit der Ertrag des hiesigen Studiums nicht teilweise wieder verloren gehe. Ein kleiner Anfang war in dieser Richtung durch einen Beschluss der Synode von 1897 gemacht worden, welcher von den im

Schuldienst stehenden Predigtamtskandidaten jeweilige Einlieferung von Predigten und einer wissenschaftlichen theologischen Arbeit forderte. Die Synode von 1901 beschloss sodann, dass die eingeschlagene Bahn planmässig weiter verfolgt werden solle. Sie ermächtigte und beauftragte die Deutsche Unitäts-Direktion, sowohl entsprechende einzelne Anordnungen schon jetzt zu treffen, als auch eine umfassende Regelung der ganzen Angelegenheit für die nächste Synode vorzubereiten. Neben einem Gutachten der Kirchen- und Schulabteilung der Deutschen Unitäts-Direktion hatte der Synode eine in diese Richtung weisende Denkschrift der Brüder P. Kölbing und H. Roy vorgelegen. Heute dürfen wir der Hoffnung Ausdruck geben, dass die Bemühungen in dieser für unsre wissenschaftliche Arbeit und ihren praktischen Ertrag so wichtigen Sache nicht vergebliche sein werden.

Gnadenfeld, im Februar 1903.

D. P. Kölbing.

Vorlesungs-Verzeichnis.

Vorbemerkung. Die vorgedruckten Ziffern bezeichnen die Semester der Hörer.

I. Wintersemester 1902/03.

a. Vorlesungen.

2. 4.	Okt.—Dez.: Jesaja 40—55	5 Stdn.	Roy.
	Jan.—März: Spezielle Einleitung in das A. T. II		
2. 4.	Synoptische Evangelien 4 Stdn.		Kölbing.
4. 6.	Römerbrief cap. 1—11 2 Stdn.		Kölbing.
2. 4. 6.	Kirchengeschichte I 4—5 Stdn.		Reichel.
2. 4.	Dogmengeschichte 3 Stdn.		Steinmann.
6.	Geschichte der protestantischen Theologie 5 Stdn. .		Steinmann.
6.	Systematische Theologie. Allgemeiner Teil 2 Stdn. .		Kölbing.
4. 6.	Didaktik mit Hospitier-Übungen in der Volksschule 2 Stdn.		Roy.

b. Übungen.

4. 6.	Römerbrief cap. 12—16	Kölbing.
6.	Homiletische Übungen	Roy.
	Missionskränzchen (freiwillig).	

II. Sommersemester 1903.

a. Vorlesungen.

1.	Allgemeine Einleitung in das A. T. 1—2 Stdn. . . .	Roy.
1. 3.	Jesaja I 4 Stdn.	Roy.
1. 3. 5.	Synoptische Evangelien 2 Stdn.	Kölbing.
1. 3.	Kirchengeschichte II 5 Stdn.	Reichel.

1. 3. Geschichte der Philosophie I 5 Stdn. . . . . Steinmann.
5. 7. Apologetik 3 Stdn. . . . . Steinmann.
5. 7. Glaubenslehre. Spezieller Teil 5 Stdn. . . . . Kölbing.
5. 7. Methodik des Religionsunterrichts mit katechetischen Übungen 2 Stdn. . . . . Roy.

b. Übungen.

1. 3. Biblische Urgeschichte . . . . . Roy.
5. Kirchengeschichtliche Übungen . . . . . Reichel.
7. Homiletische Übungen . . . . . Roy.

Missionskränzchen (freiwillig).

Israel und die Welt

in Jesaja 40—55.

Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage

von

Henri Roy,

Dozent am theologischen Seminar der Brüdergemeine.

Das letzte Jahrzehnt hat so viele Beiträge zur Ebed-Jahwe-Frage gebracht, dass ein neuer Versuch nicht auf freudige Aufnahme rechnen darf. Aber gerade die jüngsten Arbeiten, die sich damit befassen, zeigen die Notwendigkeit weiterer Untersuchungen. Konnte Budde in seiner Schrift „Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes", Giessen 1900, seine Freude darüber aussprechen, dass im Augenblick des Erscheinens seiner Abhandlung noch eine Reihe anderer Gelehrter für das Verständnis des Knechtes Jahwes von Israel in ganz Jes. 40—55 eintrat, so hat seither Sellin in einer umfassenden Studie[1]) neues Material für die individuelle Fassung des Ebed-Jahwe in den vier Stücken 42, 1—4. 49, 1—6. 50, 4—9. 52, 13 — 53, 12 beigebracht. Er sieht jetzt in dem Knecht Gottes den Davididen Jojachin,[2]) und auch für Rothstein ist in den St. Kr. 1902 sowie in seinem Buch „Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen", Berlin 1902, der Ebed eine Einzelperson.

Die bisher über den Knecht Jahwes geführten Verhandlungen berechtigen zu der Frage, ob sich das hier vorliegende Problem nicht einmal von einem anderen Ausgangspunkt als dem bisher üblichen in Angriff nehmen lässt? Bei aller nun fast erschöpften „Permutation" im einzelnen[3]) steht nämlich die eine Frage alles beherrschend im Vordergrund: Ist der Knecht Jahwes ein einzelner oder ein Kollektivum? Selbst auf die Ausscheidung älterer oder jüngerer Bestandteile in Jes. 40—55

---

[1]) Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde, I. Leipzig 1901.

[2]) Nicht mehr Serubbabel wie in seiner Schrift „Serubbabel". Leipzig 1898.

[3]) Vergl. die übersichtliche Darstellung bei Budde, E. J. L., S. 1—4 und besonders Cornill, Theol. Rundschau 1900, S. 409 ff.

wirkt diese Fragestellung ein. Weil 42, 1–4 (1–7). 49, 1–6 (1–9a). 50, 4–9. 52, 13 — 53, 12 von einem anderen Knecht Jahwes die Rede zu sein scheint als sonst in Jes. 40—55, scheiden manche Erklärer diese Stücke und nur sie aus dem Zusammenhang aus. Die Frage, ob von anderen Gesichtspunkten aus eine andere Abgrenzung dieser Abschnitte geboten sein könnte, wird gar nicht ernstlich gestellt.[1]) So sehr richtet sich unter Duhm's Führung die Aufmerksamkeit auf jenen einen Punkt. König und Budde haben es deshalb leicht, an den bisherigen Ausscheidungsversuchen manche Schwäche nachzuweisen,[2]) und es ist Budde durchaus zuzustimmen, „dass mit der Herauslösung der Lieder die Aufgabe noch nicht gelöst, sondern erst gestellt ist.“[3])

Die vorliegende Untersuchung tritt mit der Frage an Jes. 40—55: Ist das Verhältnis Israels zur Welt hier wirklich einheitlich dargestellt, oder lassen gewisse Stücke einen gerade im Hinblick darauf verschiedenen geschichtlichen Hintergrund erkennen? Wohl ist diese Frage für das Verhältnis von c. 49—55 zu 40—48 schon mehrfach erörtert worden,[4]) sie ist auch bei der Bearbeitung der Ebed-Jahwe-Frage nicht unberücksichtigt geblieben,[5]) aber sie ist doch immer mehr nur nebenbei in Betracht gezogen worden. Vielleicht ist eine selbständige Erörterung des Verhältnisses Israels zur Welt in Jes. 40—55 nicht unnütz, um einen wenn auch nur kleinen Schritt in der Lösung des Ebed-Jahwe-Problems weiterzukommen.

Dabei machen wir in methodischer Hinsicht folgende Voraussetzung: Es ist wohl nicht nur Recht, sondern Pflicht des Exegeten, auch bei den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern zunächst die Hypothese anzulegen, dass in ihnen der Knecht Jahwes Israel ist. Die sonstige Verwendung des Begriffes in Jes. 40—48, die Beziehung des Ebed zu den Völkern in drei dieser Stücke gebietet das. Denn für eine sehr weitgehende Personifikation Israels gibt es zweifellos mehr Analogieen im Alten Testament als für die anonyme Einführung eines Davididen, die so gar nicht auf sein Haus und dessen Geschichte Bezug nimmt, und noch dazu im Zusammenhang des Buches geradezu irreführt, weil sie eine sonst für eine andere Grösse gebrauchte Bezeichnung auf ihn anwenden würde. Ergibt sich aber bei dem Versuch, den Knecht Gottes auch in den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern von Israel zu verstehen, für diese Stücke ein von anderen Teilen

[1]) Gestreift wird sie von Kosters, Theol. Tijdschr. 1896, S. 589 f., Füllkrug, der Gottesknecht bei Deuterojesaja, 1899, S. 28 und Giesebrecht, Knecht Jahwes, 1902, S. 176.

[2]) König, N. K. Z, 1898, S. 895 ff. Budde, E. J. L., S. 38 ff.

[3]) Budde, E. J. L., S. 40.

[4]) Vergl. besonders Kittel zu Jes. 49, Kosters, Theol. Tijdschr., 1896, S. 580 ff. Cheyne, S. B. O. T., Jesaja, S. 126.

[5]) Vergl. besonders Stade, G. d. V. J., II, S. 79—81, Ley, Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia, Marburg 1893 und Kosters, Budde, Sellin a. a. O. Giesebrecht, Knecht Jahwes, S. 188.

des Buches Deuterojesajas verschiedenes Bild Israels und der Völkerwelt, so ist weiter zu fragen, ob ein solches Bild etwa aus einer anderen Zeit als der Deuterojesajas verständlich ist. Denn die durch Stade's Untersuchungen 1881[1]) eingeleitete neuere Betrachtungsweise der prophetischen Bücher bietet wieder hinreichend Analogieen für spätere Erweiterungen dieser Schriften. Es ist darum immer noch wahrscheinlicher, dass ein Ergänzer in Stücken, die er Jes. 40—55 einfügte, einen dort unzweideutig auf Israel angewandten Ausdruck selbst ebenso brauchte, als dass ein Davidide, ein Märtyrer oder Thoralehrer mit dieser Bezeichnung hier eingeführt wurde. Erst wenn diese Versuche scheitern, ist man m. E. berechtigt, nach einer bestimmten einzelnen Persönlichkeit zu fragen, die hier mit dem Ebed-Jahwe gemeint sein könnte.

Bei aller noch so starken Divergenz in den Resultaten konvergieren übrigens die verschiedenen Linien der Forschung in neuerer Zeit doch in sehr erfreulicher Weise auf einen Punkt. Immer allgemeiner zwingt die exegetische Arbeit zu der Erkenntnis, dass der Knecht Gottes auch in den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern für den Verfasser dieser Stücke eine bereits der Geschichte angehörende[2]), keine rein zukünftige Grösse ist, mag man nun den Ebed von einem königlichen oder prophetischen Märtyrer aus der Zeit des Exils[3]), von einem nachexilischen Thoralehrer,[4]) von dem Stande der Gesetzeslehrer[5]) oder den Geistesverwandten Deuterojesajas,[6]) von dem idealen[7]) oder dem empirischen Israel[8]) verstehen. Nur Ley, Laue, Füllkrug, Rothstein denken an den zukünftigen Messias.

Andererseits kommt die Frage nach der äusseren und inneren Einheit von Jes. 40—55 nicht recht zur Ruhe. Nicht nur manche Vertreter der individuellen Fassung des Knechtes stützen bei den Ebed-Jahwe-Liedern ihre Ausscheidungshypothesen mit beachtenswerten Gründen. Auch Smend, der in diesen Abschnitten Israel für den Knecht Jahwes hält, kommt doch um ihre Eigenart nicht herum.[9]) Er meint, Duhm habe bewiesen, dass diese Stücke nicht von Deuterojesaja herrühren. Sellin und Rothstein wieder, die für die Einheit des Buches eintreten, empfinden doch sehr stark die Verschiedenheit in der Zeichnung des Ebed-Jahwe in diesen Perikopen und sonst in Jes. 40—48. An den Ausführungen König's und Budde's aber wird der Nachweis, dass der Ebed-Jahwe auch in den „Liedern" Israel ist, mehr Eindruck machen als der Beweis der inneren

[1]) Vergl. Z. A. T. W. 1881—84.
[2]) Vergl. Halévy, Revue Sémitique 1899, S. 193.
[3]) Sellin, Kittel.
[4]) Duhm, Schian.
[5]) Bertholet.
[6]) Kosters.
[7]) König, Cheyne.
[8]) Budde, Marti, Halévy, Giesebrecht.
[9]) Smend, Rel. G. 2, S. 352 Anm 2. So auch Wellhausen, Isr. u. jüd. G. 3, S. 155.

und äusseren Einheit des Buches. Misst doch auch Budde selbst letzterem weit geringere Bedeutung zu als ersterem.[1])

Der Stand der Forschung wird es rechtfertigen, dass die folgende Untersuchung Vollständigkeit in der Berücksichtigung anderer Ansichten nicht erstrebt. Sie möchte vielmehr den Dank für die unsäglich mühevolle und reiche Arbeit, die andere bisher schon getan haben, dadurch abstatten, dass sie die schon geführte Kontroverse möglichst voraussetzt und nur, wo es der Gang der Arbeit unbedingt erfordert, näher darauf eingeht. Es entspricht das ja dem Urteil Budde's,[2]) „dass die Abgabe einer Reihe von einander unabhängiger Meinungsäusserungen bei der heutigen Sachlage viel wichtiger erscheint als möglichste Vollständigkeit in der Benutzung der Vorgänger." Die analytische Behandlung im ersten Teil und der Wunsch, die vorhandenen Beziehungen der einzelnen Abschnitte zu einander deutlich hervortreten zu lassen, möge einzelne Wiederholungen in der Darstellung rechtfertigen. Zu meinem lebhaften Bedauern ist mir Giesebrecht's reichhaltiges Buch „Der Knecht Jahwes des Deuterojesaja", Königsberg 1902, erst kurz vor Empfang des ersten Korrekturbogens zugegangen. Je mehr ich Giesebrecht für das Verständnis von Jes. 40—55 verdanke, um so wertvoller wäre es mir gewesen, da, wo die folgende Arbeit andere Wege geht, mich eingehender mit seiner Darstellung auseinanderzusetzen. Da mir das im Zusammenhang meiner Skizze nicht mehr möglich ist, nehme ich in einem Anhang wenigstens auf die wichtigsten Punkte Bezug.

---

[1]) E. J. L., S. VI. vergl. Giesebrecht, Knecht Jahwes, S. 2.

[2]) E. J. L., S. IV f.

I.

Israel und die Welt

in Jesaja 51, 1—8. 50, 4—9. 52, 13—53, 12. 42, 1—7. 49, 1—13.

1.

51, 1—8 und 50, 4—9.

Das „schwungvolle und überaus herrliche Gedicht“ 51, 1—8 spielt in den Verhandlungen über den Knecht Jahwes eine eigentümliche Rolle. Die Vertreter der literarischen Einheit von Jes. 40—55 führen nicht zuletzt von hier aus den Beweis der Zugehörigkeit der „Ebed-Jahwe-Lieder“ zu Deuterojesaja. Besonders hebt Budde die vielen Beziehungen zwischen den „Knecht-Jahwe-Liedern“ und 51, 1—8 hervor. „Es bleibt dabei, dass alles, was in 50, 4—9 von dem Knechte ausgesagt wird, in 51, 1—8 von dem Volk zu lesen steht.“ Und sind diese Verse deuterojesajanisch, dann ergeben sich allerdings „merkwürdige Grenzüberschreitungen zwischen dem Gebiet der Knecht-Jahwe-Lieder und dem, was man in der Regel Deuterojesaja zu lassen pflegt.“[1]) Wer wieder die Ebed-Jahwe-Lieder aus Jes. 40—55 löst, muss doch ihre nahe Berührung mit 51, 1—8 zugeben,[2]) und Kosters und Cheyne lassen sich eben dadurch zur Ausscheidung von 51, 4b, 5b als Glossen bestimmen.[3]) Smend endlich gründet auf das Verhältnis von 51, 1—8 zu den Ebed-Jahwe-Stücken die Meinung, dass diese älter seien als Deuterojesaja, der in 51, 1—8 auf sie Bezug nehme.[4])

Betrachten wir zunächst einmal unabhängig von diesen Erörterungen das Bild Israels und der es umgebenden Welt in 51, 1—8.

An das gesamte Volk Jahwes, nicht nur an dessen frommen Teil,[5]) richten sich die Worte v. 1—8. Denn die Anrede „die ihr der Gerechtigkeit nachjagt“ (v. 1), „die ihr Recht kennt“ (v. 7), wechselt mit der andern „mein Volk“ (v. 4), „Volk, das meine Thora im Herzen hat“ (v. 7). Auch die offenbare Bezugnahme dieses letzteren Ausdrucks auf Jer. 31, 33

---

[1]) Budde, E. J. L., S. 15—18. Vergl. König, N. K. Z., 1898, S. 903, 907, 916. Sellin, K. G., 1901, S. 198. Marti z. d. St. Giesebrecht, K. J., S. 128. 175 ff.

[2]) Am wenigsten tut das Duhm (zu 50, 4—9) und Schian, E. J. L. S. 29. Dagegen stützt Laue seine Annahme erst späterer Umbildung von 50, 4—9 zu einem Ebed-Jahwe-Lied mit durch die Beziehung dieses Stückes zu Jes. 51, 1—8. S. 8., vergl. 43.

[3]) Kosters, Th. Tijdschr. 1896, S. 589. Cheyne, S. B. O. T. Jesaja, S. 146 f.

[4]) Rel. Gesch. 2, S. 353, Anm.

[5]) Gegen Ley, Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja, 1893, S. 85.

kann eher dafür als dagegen geltend gemacht werden, dass in v. 7 an das ganze Volk gedacht ist. Werden doch auch diesen „Gerechtigkeit suchenden“ oder „kennenden“ nicht die Gottlosen in Israel gegenübergestellt, sondern die Völker (v. 4 b und 5), die Menschen sonst (v. 7).[1]) Auch handelt es sich um Nöte, die das Volk als solches angehn. Zion liegt in Trümmern, seine Umgebung ist verödet, das Dasein dort ein freudloses (v. 3). Zum Trost wird ferner an die Stammeltern des Volkes erinnert (v. 1 und 2), und ganzen Generationen gilt die Heilsverheissung (v. 8). Der schwere Druck, der nach 51, 1–8 auf dem Volke liegt, besteht nicht in heftigen Angriffen eines bestimmten politischen Gegners oder Volkes. Was man bitter empfindet, ist die allgemeine Verachtung der Menschen (v. 7), man steht den Völkern überhaupt gegenüber (v. 4) und spürt den Hass der Welt, ohne sich dagegen wehren zu können. Die armselige Kleinheit und Bedeutungslosigkeit des Volkes lastet auf den Gemütern. Darum v. 1 und 2 der tröstende Hinweis auf Abraham, der ja auch nur *einer* war, als Jahwe ihn berief und doch gesegnet und gemehrt wurde.

Den Völkern wird die Verachtung, die sie Israel zu teil werden lassen, im Grunde auch gar nicht sehr verdacht. Wir finden keine eigentlich gehässigen Worte gegen sie.[2]) Die äussere Lage des Volkes Jahwes (v. 1. 3) macht ihr Verhalten begreiflich. Wohl wird gesagt, dass die Furcht vor Menschen unnötig ist, weil sie vergänglich sind, weil sie untergehn wie Gewand durch Mottenfrass (v. 8). Aber dem geht voraus die positive Aussage, dass Jahwes Recht zum Licht der Welt wird und Thora von ihm — nach dem Zusammenhang doch: in die Welt — ausgeht. Jahwe will also das Heil der Völker. Die damit im Zusammenhang stehende Machtoffenbarung Jahwes richtet sich nicht gegen bestimmte einzelne, Israel besonders feindliche Nationen. Keine Andeutung verrät, dass sie mit dem Auftreten eines Mannes wie Cyrus oder mit Krieg auf der Erde in Zusammenhang stünde. Vielmehr hat das Wenige, was darüber gesagt wird, wie schon Kosters richtig hervorgehoben hat, merkwürdig eschatologische Färbung.[3]) Es scheint sich um gewaltige Naturkatastrophen

---

[1]) Ganz anders 50, 10. 11. Da werden die Jahwefürchtenden aus der Masse der angeredeten Israeliten ausgeschieden und ihnen v. 11 böswillige Feinde gegenübergestellt, die ihr Strafgericht ereilen muss. Beide Male handelt es sich um eine Summe bestimmter Individuen. Die beiden Verse sind mit Duhm, Kittel, Cheyne, Marti als Glosse anzusehen, vergl. besonders Schian, E. J. L., S. 32 und Laue, E. J. L., S. 6—11, auch Giesebrecht, K. J., S. 56 f.

[2]) Anders Giesebrecht, vergl. Anhang.

[3]) Kosters, Theol. Tijdschr. 1896, S. 587. Dass Jahwes Arme Völker richten werden (v. 5), ist nach dem Zusammenhang mit Marti nicht als strafendes, sondern als Heil schaffendes Tun Jahwes zu verstehen. Die Inseln warten ja darauf (vergl. 42, 4). Zu Giesebrechts Erklärung von 51, 1—8 s. d. Anhang.

zu handeln. Der Himmel ist zerfetzt wie Rauch, die Erde wie Kleiderlumpen, Menschen sterben wie die Mücken.

Am auffallendsten aber ist in 51, 1—8 die innere Haltung des Volkes Jahwes. Es bedarf nicht eigentlich erst der Erweckung zum Glauben, sondern nur der Stärkung für den schweren inneren Kampf gegen die den Glauben bedrohende Wirklichkeit. Seine Frömmigkeit, sein Eifer wird anerkannt, es hat Jahwes Thora im Herzen, kennt Gerechtigkeit, jagt ihr nach. Besonders die beiden letzten Ausdrücke (v. 1 und 7) verdienen Beachtung.

Duhm übersetzt רדפי צדק v. 1 „die ihr dem Heil nachjagt“ und erklärt: „צדק muss nach dem Zusammenhang, vergl. v. 5, 6, 8, das erreichte Recht, der Sieg der guten Sache, das Heil sein“ (ebenso Kittel und Marti). Aber die Genannten kommen selbst v. 7 mit dieser Erklärung nicht mehr aus. Da sagt Duhm: „Das Volk, das Jahwes Recht und Thora kennt, hat darin die Garantie, dass es auch äusserlich zu seinem Recht kommt.“ Das heisst doch wohl, dass hier das „Kennen des Rechtes“ das Kennen des göttlichen Willens bedeutet. Dann aber wird der Begriff v. 7 anders gefasst als v. 1. Das gilt auch von Marti's Erklärung. Kittel aber gibt — seltsamer Weise mit ausdrücklichem Hinweis auf v. 1, wo er doch צדק in der Bedeutung „Heil“ nimmt — in v. 7 ידעי צדק wieder durch: „die um Rechtbeschaffenheit sich kümmern.“ Die Bezugnahme Duhms auf v. 5, 6, 8 trifft aber darum nicht zu, weil hier im Unterschied von v. 1 u. 7 צדק und צדקה das Suffix hat. Da ist freilich von der Rechtfertigung, aber doch auch als Offenbarung göttlichen Rechtes oder göttlicher Gerechtigkeit die Rede. In v. 1 u. 7 bezeichnet nun, wie schon die parallelen Ausdrücke erkennen lassen, צדק entweder das Recht, wie es für Israel Geltung hat, oder die Gerechtigkeit als dem entsprechendes menschliches Verhalten. Das kann man „kennen“, dem kann man auch „nachjagen“, indem man es zu tun sucht. Dagegen ist schwer vorstellbar, wie die hier Angeredeten der göttlichen Heilsoffenbarung „nachjagen“ sollen. Auf die können sie doch höchstens geduldig harren.

Diesem frommen und um gerechtes Verhalten eifrig sich mühenden Volk wird nun die ewige Dauer des demnächst hereinbrechenden Heils verheissen. Es besteht in der Wiederherstellung Jerusalems, Verwandlung der es jetzt umgebenden Einöde in ein Paradies, der jetzt traurigen Bewohnerschaft in eine fröhlich jubelnde (v. 3) und in der Herstellung des Rechtes Jahwes in aller Welt, das dort als längst ersehnte Wohltat empfunden wird (v. 4, 5).

Den nahen inneren und äusseren Zusammenhang von 51, 1—8 mit 50, 4—9 hat schon Budde eingehend nachgewiesen, und ich setze seine Ausführungen hier voraus.[1]) Fasst man diese Beziehungen ins Auge und

[1]) E. J. L., S. 15—18. Die Übereinstimmung erstreckt sich bis auf die Verwendung ähnlicher Ausdrücke: vergl. 50, 6. 7 mit 51, 7b; 50, 9b mit 51, 8. Auch Füll-

lässt sich dabei nicht durch die Glosse 50, 10. 11 beirren[1]), so ist 51, 1—8 die göttliche, den Glauben stärkende Antwort auf die Worte des frommen Bekenners 50, 4—9, der dann freilich das personifizierte Israel sein muss. Solche Beziehungen müssen doch vor allem beachtet werden, wenn man den Knecht Jahwes näher bestimmen will. Schon die äussere Lage des 50, 4—9 Auftretenden ist ja ganz dieselbe wie die des Volkes 51, 1—8. Zwar lässt sich hier so wenig wie dort eine bestimmte, lebhafter gefärbte geschichtliche Situation erkennen, aber der 50, 4—9 Redende leidet ebenso wie das Volk in 51, 1—8 unter Verachtung und unverdienter Schmähung. Man kann nach dem Text nicht einmal sagen, dass die ihm ihre Missachtung roh bezeugenden, ihn in sein tiefes Elend gebracht haben. Sie beschuldigen ihn und bestreiten ihm sein Recht, auf das er trotzig pocht.

Auch erkennt der 50, 4—9 Redende selbst sein Los als von Jahwe ihm auferlegt an, das er geduldig, unter seines Gottes Willen sich beugend zu tragen hat, aber in der gewissen Hoffnung, dass Jahwe ihn bald rechtfertigen, sich durch Hülfe zu ihm bekennen wird. Den festen Grund dieser Zuversicht bildet das Bewusstsein innerer Gemeinschaft mit Jahwe, die ihn befähigt Jahwes Willen zu erfüllen und ihm treu und gehorsam zu bleiben. Das aber entspricht ganz dem Verhalten des frommen, eifrig auf das Tun des göttlichen Willens bedachten Volkes, dem 51, 1—8 Jahwes Anerkennung und Aufmunterung zu teil wird. Und dem Glauben an die Rechtfertigung 50, 7b. 8. 9 entspricht die Verheissung des Heils 51, 4—8.

Allerdings, der Fromme in 50, 4—9 übt einen Beruf aus durch sein Wort. Ja, der innere Zusammenhang von v. 4—6 legt sogar die Annahme nahe, dass er sich in diesem Berufswirken Spott und Verachtung zuzieht. Von einer solchen Tätigkeit Israels sagt freilich 51, 1—8 nichts, aber schon Budde hat das Ausgehen der Thora Jahwes in die Welt v. 4 in Beziehung gesetzt zu der Aussage v. 7, das Israel Jahwes Thora im Herzen hat. Damit erweise sich das Volk als der gewiesene Vermittler der Erleuchtung der Heiden.[2]) Es erklärt sich weiter auch aus dem Zusammenhang, dass in der göttlichen Antwort von dem ja auch 50, 4 nur ganz nebenbei erwähnten Beruf Israels nicht geredet wird. Denn nicht darauf kommt es an, dem 50, 4—9 Redenden einen Beruf zu bestätigen, den er zu haben sich etwa bewusst ist und treu ausübt, sondern auf die Stärkung seines Mutes und die Zusicherung, dass, was er in seinem Beruf erstrebt, auch geschehen, dass nämlich Jahwes Thora weithin Geltung gewinnen wird. Der dafür notwendige menschliche Vermittler ist dann in

---

krug, Gottesknecht, S. 38, nimmt für 51, 4—6 denselben Verfasser an wie für 50, 4—9. nur dass er 51, 4—6, trotz der unverkennbar verwandten Ansätze 51, 1. 4. 7 und der Notwendigkeit von v. 4—6 für den Zusammenhang, unrichtig isoliert. Vergl. auch Giesebrecht, K. J., S. 175 ff.

[1]) S. o. S. 6 Anm. 1.

[2]) Budde, E. J. L., S. 16.

dieser Zwiesprache zwischen Jahwe und Israel als selbstverständlich vorausgesetzt.[1]) Zu den von Budde nachgewiesenen Beziehungen glaube ich noch hinzufügen zu können die doch wohl 50, 4 ebenso wie 51, 7 vorliegende Bezugnahme auf Jer. 31, 34. In enger Verbindung mit der „Thora im Herzen" findet sich Jer. 31 die Verheissung, dass in Israel nicht mehr einer den andern lehren wird, sondern alle Gott erkennen werden vom Kleinsten bis zum Grössten. Ein solches von Gott gelehrt werden, wie es nach Jer. 31 allen einzelnen Israeliten zu teil werden soll, sagt dann 50, 4 vom Volk als ganzem aus.

Wird nun in 50, 4–9 Israel redend eingeführt, dann weiss es sich nach 50, 4 — so unsicher der Text auch im einzelnen ist — befähigt zur Ausübung eines Berufes im Dienste Jahwes. Er besteht darin, die ihm von Gott gegebene Erkenntnis auszusprechen und anderen damit zu helfen. Diese anderen sind dann notwendig Heiden. Sie sind aber hier so wenig wie 51, 1–8 als schlimme nationale Feinde des Volkes Israel gedacht, sie bestreiten vielmehr Israel das Recht seines Auftretens und erheben ihm gegenüber Beschuldigungen, von denen es weiss, dass sie ungerecht sind, ohne jedoch damit durchdringen zu können, so lange sein Anwalt Jahwe ihm nicht hilft. Hinter dem Bekenntnis 50, 4–9 liegt dann die Erfahrung: Israel erntet mit dem treuen Befolgen der ihm täglich gegebenen Weisungen Jahwes und mit dem Eintreten für die ihm zu teil gewordene Erkenntnis nur bitteren Spott und die schmachvollste Behandlung. So schmerzvoll das ist, es kann nicht anders sein, so lange nicht Jahwe mit Taten sich zu seinem Jünger bekennt. Eben diese verheisst aber 51, 1–8.

Ergibt sich so ein fester innerer Zusammenhang zwischen 50, 4–9 und 51, 1–8, so spricht auch noch das gleiche Metrum in den beiden Stücken, das die Verse 50, 10. 11 nicht haben, für den ursprünglichen äusseren Anschluss von 51, 1–8 an 50, 4–9. Und wieder die 50, 4 vorangehenden Verse zeigen ein anderes Versmass als 50, 4–9 und 51, 1–8.

2.

52, 13—53, 12.

Auf die nahen Beziehungen zwischen Jes. 50, 4–9 und 52, 13 bis 53, 12 ist schon oft hingewiesen worden.[2]) Für diesen wichtigen Abschnitt setze ich die von Giesebrecht eingehend neu begründete Auffassung voraus, dass die 53, 1 ff. Redenden Heiden sind und der leidende

---

[1]) Vergl. hierzu das Verhältnis von 41, 25 zu 42, 13. Anders Giesebrecht, K. J., S. 180.

[2]) Vergl. Duhm, Theol. d. Proph. S. 294, Schian, E. J. L. S. 37, Laue, E. J. L. S. 11, Bertholet, Zu Jes. 53 S. 15, Füllkrug, Gottesknecht, S. 54.

Knecht Jahwes Israel.[1]) Dieses Verständnis ist freilich nur möglich bei Annahme einer Textänderung in v. 8, die aber bei der Beschaffenheit des überlieferten Textes in diesem und den folgenden Versen wohl berechtigt ist. Es wird mit Budde und Marti anstatt מפשע עמי zu lesen sein מפשעיהם und mit Giesebrecht u. a. in v. 2 לפניהו. Reden in Jes. 53, 1—9 die Heiden, dann liegt kein Grund vor, das Stück 52, 13—53, 12 in verschiedene Bruchstücke zu zerlegen, es lässt sich als in sich einheitlich verstehen.[2])

Vergegenwärtigen wir uns nun von dieser Voraussetzung aus zunächst das 52, 12—53, 13 gezeichnete Bild der Völkerwelt. 52, 13 versetzt in den Augenblick, da sie mit Staunen und Entsetzen Zeuge der plötzlichen Erhebung Israels aus tiefer Schmach wird. „Viele" (v. 14) kannten es schon im Zustand seiner Erniedrigung, aber jetzt greift das Staunen über den Kreis dieser Völker weit hinaus. Auch solche, die noch nichts von ihm gehört hatten, sehen das Wunder seiner Erhöhung.[3]) Angesichts dieser grossartigen Erscheinung nehmen nun Heiden — und zwar nach 53, 1 ff. eben die mit Israel schon bekannten Völker — das Wort. Giesebrecht und Budde bieten allerdings viel exegetische Kunst auf, die ersten Worte von c. 53 als Äusserung der 52, 15 erwähnten Völker zu verstehen,[4]) aber der einfache Wortlaut und der Parallelismus legt für 53, 1 die Übersetzung am nächsten: „Wer hat der uns gewordenen Kunde geglaubt und über wem hat Jahwes Arm sich offenbart?" Unterscheidet man nun nach 52, 14. 15 zwischen Völkern, die Israel in seiner Erniedrigung schon kannten und anderen, ferner wohnenden, die damals von Israel noch nichts wussten, so gewinnen die Worte 53, 1—9 als Bekenntnis der mit Israel schon bekannten Völker einen guten Sinn. 53, 1 sagt dann, dass diese schon vorher eine Kunde vernommen, ihr aber nicht geglaubt haben. Den Grund ihres Unglaubens nennt der koordinierte Satz: Jahwes Arm hatte sich nicht offenbart. Es fehlte an Machttaten des Gottes Israels, die zu einem anderen Verhalten gegen sein Volk hätten führen können. Formell koordiniert aber sind die Sätze in v. 1, weil sie beide zu einander in Beziehung stehende Tatsachen der Vergangenheit aussagen.

---

[1]) Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik, Göttingen 1890, S. 146—185; vergl. dazu die Ausführungen Budde's, E. J. L. S. 7—14, Smend, Rel. G. 2 S. 352 ff. Marti in s. Kommentar zu Jes. 53. Halévy, Revue Sémitique 1899, S. 292 ff.

[2]) Gegen Laue, E. J. L. S. 11 ff., Bertholet, Zu Jes. 53, vergl. bes. Budde, E. J. L. S. 7—14, Füllkrug S. 46 ff.

[3]) Zwischen v. 14a und b wird mit Duhm und Cheyne eine Lücke anzunehmen sein. Wenn Smend gegen Budde zwischen den „vielen" v. 14 und den „vielen Völkern" v. 15 unterscheidet, so wird er insofern recht haben, als hier in der Tat ein engerer und weiterer Kreis von Völkern unterschieden wird. Budde, E. J. L. S. 13; Smend, Rel. G. 1. S. 258 Anm.

[4]) Giesebrecht, Beiträge S. 155—160, Budde, E. J. L. S. 13. 14, vergl. auch Giesebrecht, K. J., S. 78 ff. und dazu Bemerkungen im Anhang.

An was für eine Kunde, die diese Völker schon vorher vernommen hätten, ist dann aber zu denken? Von 50, 4—9, 51, 1—8 und 49, 4 aus lässt sich folgendes vermuten: Israel hat schon vor seiner Erhöhung der Welt gegenüber ein Zeugnis ausgesprochen und Beachtung dafür beansprucht. Aber seiner erbärmlichen Erscheinung wegen hat man sie ihm versagt. Berechtigte sie doch geradezu zu dem Urteil, dass Israel ein Gottesbote nicht sein könne, 53, 3. Nach 52, 13 und 53, 1 b wird dieses Zeugnis Israels an die Völker die Behauptung enthalten haben, Jahwe werde Israel erhöhen und zu seinen Gunsten mit seiner Macht eintreten. Aus 51, 4 und 50, 4—7 lässt sich aber noch mehr schliessen. Israel hat wohl auch schon im Stande seiner Erniedrigung den Völkern den Willen Jahwes als die für alle Welt eigentlich gültige Rechtsordnung (51, 4) kundgetan. Hat es doch, von Jahwe täglich unterwiesen, mit seiner Erkenntnis anderen zu helfen gesucht (50, 4). Die enge Verbindung des willigen Hörens auf Jahwes Lehre und des Leidens unter grimmigem Spott und Hohn der Welt (50, 5) macht es wahrscheinlich, dass Israel durch irgendwelche Ansprüche und Forderungen die Welt zu ihrem Verhalten gereizt hat. So erklären sich am besten die groben Schmähungen der Völker und die trotzige Haltung Israels, wie sie in dem Bild vom Hartmachen des Antlitzes wie Kiesel und in dem Pochen darauf, dass es nicht zu schanden wird, zutage tritt. Das lässt sich auch aus den in 50, 9 vorausgesetzten falschen Beschuldigungen, die der Knecht anhören musste, ebenso schliessen wie aus dem nachherigen Bekenntnis der Völker, dass kein Betrug in Israels Munde gewesen (53, 9). Wenn ferner die Völker dann anerkennen, dass sie den Irrweg gegangen, ja so nachdrücklich von ihrer Schuld und Sünde reden, so wird das Bekenntnis der 53, 1—9 Redenden ehrlicher, wenn sie schon vorher ein Zeugnis gegen ihr Treiben hörten, ihm nur wegen Israels äusserer Erscheinung keine Beachtung schenkten.[1]) Bei dieser Erklärung ist auch die Wendung 52, 13 sehr verständlich, dass Jahwes Knecht „Erfolg haben wird“ — יַשְׂכִּיל. Bis jetzt hatte er erfolglos gearbeitet (49, 4).

Es fällt ferner in dem ganzen Stück Jes. 52, 13 — 53, 12 die wunderbar milde, barmherzige, ja wohlwollende Stimmung gegen die übrige Welt auf. Von einer Bestrafung der Völker ist nicht die Rede. Selbst die, welche Israel zur Zeit seines tiefsten Elendes so ungerecht behandelt haben, müssen das nicht büssen. Es wird damit wirklich Ernst gemacht, dass ihre Schuld durch Israels Leiden getilgt ist. Und so beschämend jetzt für sie ihr früheres Verhalten gegen Israel ist, dem Verfasser von

[1]) So löst sich die von Budde S. 10 Anm. 1 empfundene Schwierigkeit, dass von Schuld der Heiden die Rede ist, ohne dass ihnen doch früher gepredigt worden sei. Allerdings wird Ps. 14, 3. 58, 4. 59, 6. 66, 7. 68, 19. vergl. 22, 28. 51, 15 auch vom Abfall der Heiden ohne solche Predigt geredet, aber hier führen eben bestimmte Aussagen darauf, sie vorauszusetzen.

Jes. 53 ist es doch erklärlich. Von der Lage Israels und von dem in der Welt geltenden religiösen Urteil aus konnten sie kaum anders (53, 1—4). Jedenfalls sind es nicht die Israel jetzt umgebenden Völker, die ihm sein schweres Leiden eigentlich verursacht haben. Das hat vielmehr Jahwe getan (v. 2. 3. 4. 5. 6b. 10). Die Völker haben es eben nur als einen von Jahwe in Todeselend dahingegebenen, als einen von Gott besonders gezeichneten behandelt und es ihre Missachtung und ihren Abscheu auf das stärkste empfinden lassen.[1])

Diese Stimmung der Welt gegenüber verträgt sich nun sehr wohl mit der das Stück 50, 4—9 und 51, 1—8 beherrschenden. Freilich ist die Färbung dort eine etwas andere. Denn naturgemäss tritt in dem da geschilderten Augenblick des erfolglosen Kämpfens Israels für sein Recht der Gegensatz gegen die es verachtenden und misshandelnden stärker hervor. Aber auch da ist — wie wir schon zu 51, 5. 6 bemerkten, das Richten Jahwes in der Welt ein auf das Heil der Völker abzielendes. Auch 50, 4—9 waren nicht die Feinde die eigentlichen Urheber des tiefsten Elendes Israels. Sie erheben nur Beschuldigungen,[2]) denen gegenüber Israel sich nicht verteidigen kann, sondern mit dem Trotz des guten Gewissens wappnen muss. Wohl wird von den Feinden 50, 9. 51, 8 gesagt, dass sie zu schanden werden, aber selbst da handelt es sich nicht um ein besonderes Strafgericht über sie; sie fallen der natürlichen Vergänglichkeit anheim, während Jahwes Heil Israel von Generation zu Generation zu teil wird (51, 8). Nur dass sie mit ihren Angriffen zuletzt nichts erreichen, soll hier hervorgehoben werden, wo Israel mitten in seinem Leiden unter schweren Angriffen getröstet wird. Auch die Vorstellung von der Machtoffenbarung 52, 13—15, durch die Jahwe Israel vor der Welt zu Ehren bringt, die Lästerungen der Völker verstummen macht und sie zu dem Bekenntnis 53, 1 ff. treibt, verträgt sich sehr gut mit der in 51, 6 vorausgesetzten gewaltigen Katastrophe, die sich auch nicht gegen bestimmte Israel feindliche Völker richtet, vielmehr der Anerkennung der Thora Jahwes die Bahn bricht.

Achten wir auch noch darauf, wie Jes. 53 die Zukunft der Völker dargestellt wird. Man wird ja freilich auf den Text von v. 11 nicht allzuviel bauen dürfen. Ist er richtig, so wird hier gesagt, der Knecht Jahwes werde als der Gerechte durch seine Erkenntnis die Vielen gerecht machen. Diese „Vielen“ können wieder nur die Heiden sein (vergl. 52, 14. 15). Giesebrecht hat nun allerdings Bedenken v. 11b von der Belehrung der Heiden zu verstehen, durch welche sie zu gerechtem Verhalten geführt würden.[3]) Er meint, das hiphil הצדיק könne nur forensisch gefasst werden. Die einzige Stelle, wo der Zusammenhang die Erklärung „zur Gerechtig-

[1]) Vergl. Hiob 19, 16—19. 30, 1. 9.

[2]) Vergl. dazu 53, 4b.

[3]) Beiträge S. 175.

keit (als Verhalten) führen“ fordere, Dan. 12, 3, beruhe auf der falschen Lesart der Stelle hier. Immerhin wäre damit doch gegeben, dass der Ausdruck späterhin auch in nicht forensischem Sinn gebraucht werden konnte. Es ist aber doch wohl bedenklich, von den nur 12 bezw. 11[1]) Stellen aus, an denen das hiphil von צדק sich findet, zu behaupten, es müsse immer forensisch verstanden werden, wenn doch an zwei dieser Stellen der Zusammenhang auf eine andere Fassung führt. Kommt doch auch noch — die Identität des Verfassers von 50, 4 ff. und Jes. 53 vorausgesetzt — für die wahrscheinliche Verschiedenheit der Fassung der Unterschied der Konstruktion des hiph. הצדיק 50, 8 und 53, 11 in Betracht. Wir fanden weiter 51, 1. 7 den Begriff צדק auch nicht von der Rechtfertigung, sondern von dem rechten Verhalten gebraucht, und in 53, 11 wird das Adjektiv צדיק, wenn es hier ursprünglich ist, im gleichen Sinn verwendet. Denn nicht als der Gerechtfertigte, sondern als der, welcher sich allewege gerecht verhalten hat, erhält der Knecht da den Beinamen צדיק. Das בדעתו aber erklärt sich von 50, 4 aus. Da wird ja der Knecht durch die tägliche göttliche Belehrung nicht nur selbst befähigt gerecht zu sein, sondern mit seiner Erkenntnis auch anderen zu helfen.

Wenn nun auch die Deutung von 53, 11 unsicher bleibt, v. 12 kennzeichnet unzweideutig die Stellung der übrigen Völker nach Israels Erhöhung. Sie sind dann nicht in den Staub getreten, sondern behalten ihr Ansehen und ihre Macht, ja mehren sie noch — nur jetzt in Gemeinschaft mit dem den mächtigen Völkern gleichstehenden Israel (53, 12). Das steht mit 52, 13—15 nicht im Widerspruch, denn da wird nur das Staunen der Welt über Israels plötzliche Erhebung aus tiefstem Elend, aber nicht eine Unterwerfung der Völker unter Israel ausgesagt. Bekennen sie doch auch 53, 5, dass Züchtigung zu ihrem Heil auf Israel lag. Das aber stimmt wieder zu 51, 4, wo das Ausgehen der Thora Jahwes in die Welt, die Aufrichtung seines Rechtes unter den Völkern als etwas für diese Heilvolles, dann sogar an den fernsten Enden der Erde sehnsüchtig Begehrtes geschildert wird.

Und nun das Bild Israels 52, 13—53, 12, soweit es nicht schon durch das Ausgeführte deutlich geworden ist. 53, 2 lenkt den Blick auf Israels ganze Vergangenheit vom Anfang seiner Geschichte. Sie bot der übrigen Welt nichts Anziehendes. Vielmehr musste Israels Geschick die Völker dazu bringen, es zu verachten, ja mit Abscheu sich von ihm zu wenden. Das war von der in aller Welt geltenden religiösen Beurteilung aus ganz natürlich. Freilich erkennt die Welt nachher an, dass der Schluss von Israels Geschick auf seine Gottverhasstheit falsch war, in Wirklichkeit war es ein für andere leidender Gerechter. Es hat, das müssen die Völker dann zugestehen, keinen Frevel begangen, und was es

[1]) 1. Kön. 8, 32 und 2. Chr. 6, 23 sind Parallelen.

gesagt hat, war Wahrheit. Ja die Welt muss bekennen, dass Israel in frommer Geduld und stiller Ergebung in seines Gottes Fügung sein Los als von Jahwe ihm auferlegt getragen hat (vergl. 50, 5 ff. 51, 1—7). Dass Israel freiwillig gelitten hätte, wird mit keinem Wort gesagt, aber es hat sein schweres Schicksal willig getragen. Ja, die Fürbitte für die Abtrünnigen, unter denen wir auch die Völker zu verstehen haben, bedeutet ein inneres Eingehen auf Jahwes Willen, dem Jahwe selbst die höchste Anerkennung zollt.

Freilich ist es kaum möglich, einzelne Momente der Geschichte Israels in Jes. 53 deutlicher zu erkennen. Der Verfasser von Jes. 53 setzt die geschichtlichen Tatsachen voraus, er rückt sie nur allgemein in das Licht seiner Beurteilung. Auf den Charakter des leidenden Israel, die Bedeutung und den Erfolg seines Leidens will er die Aufmerksamkeit lenken. Deutlicher wird der geschichtliche Hintergrund nur v. 8 und 9. Da ist zweifellos von der Tötung und Beerdigung des leidenden Gerechten die Rede. Denkt man hierbei nach Ez. 37. an das Exil und erklärt man in dem allerdings sehr unsichern v. 8 das דור von der damals lebenden Generation der Menschheit, dann wäre doch zu beachten, dass diese Generation für die v. 1—9 Bekennenden und damit auch für den Verfasser von Jes. 53 schon der Vergangenheit angehören würde. Viel Gewicht darf man indessen bei der Unsicherheit des Textes und der Unbestimmtheit des Bildes darauf nicht legen. Nur soviel ist klar, der Verfasser von Jes. 53 lebt in einer Zeit, da er sich selbst dem Urteil nicht entziehen kann, dass Israel in den Augen der Welt zu den Toten und Begrabenen gehört. Zukünftig aber ist für seinen Glauben die Verherrlichung seines Volkes, wie sie 52, 13—15 und 53, 10 b—12 in Aussicht gestellt wird. Was da Israel verheissen wird, ist — freilich auch nicht ohne Bedenken gegen den überlieferten Text — folgendes: Das Volk soll gemehrt werden, יראה זרע. Das entspricht ganz dem Kummer um die Kleinheit Israels 51, 2, vergl. 53, 2 ff. Ferner wird Israel langes Leben in Aussicht gestellt (vergl. 51, 8) und die glückliche Ausführung seines Berufes in der Welt, durch die Jahwes Heilsabsichten sich verwirklichen (vergl. 51, 5. 50, 4). Dieser Beruf besteht in Belehrung der Völker auf Grund der Erkenntnis, die Israel hat und die ihm selbst ein Gott wohlgefälliges Verhalten möglich macht, zu dem es nun auch die Welt bringen kann. Im Gegensatz zu dem tiefen Elend der Vergangenheit aber steht dann der frohe Genuss des eigenen Daseins (v. 11 a, vergl. 51, 3) und zu der Verachtung die Ehre von seiten der Welt. Israel steht dann den angesehensten Völkern gleich und teilt die Rechte der mächtigsten unter ihnen. Das bringt der Zug vom „Beute teilen mit Gewaltigen“ zum Ausdruck, ohne dass daraus auf eine kriegerische Zukunft Israels zu schliessen wäre. Ist es doch Jahwe, der Israel Teil gibt unter den Vielen. Auch kann man mit Recht fragen, ob hier nicht einfach der Parallelismus den Ge-

brauch dieser Wendung nahe legte, die auch sonst sprichwörtlich gebraucht wird (Prov. 16, 19. Jes. 9, 2)[1]). Haben wir 51, 6 richtig von einer gewaltigen Naturkatastrophe verstanden, dann könnte ähnlich wie Ez. 39, 9, 10 von Beute teilen die Rede sein, auch ohne dass Israel selbst Krieg führt.

Das Bemerkenswerteste ist aber, dass Israel hier für die Zukunft nicht die Herrschaft über die Völker zugesprochen wird. Auch 52, 13—15 ist ja nicht davon, sondern nur von seiner alle Welt in Staunen setzenden Erhöhung aus tiefstem Elend die Rede. Israel ist hier wie 51, 3 zufrieden, wenn es sein Teil Glück in Herrlichkeit geniesst, dabei aber mit Erfolg seinen Beruf der Welterleuchtung durch die ihm vertraute, sein Leben schon beherrschende Thora ausüben kann.

3.

42, 1—7.

Vorbemerkung. Zuerst hat Duhm 1875 in seiner Theologie der Propheten S. 289 ausgesprochen, dass 42, 1—7 und 49, 1—6 möglicherweise einer besonderen von Deuterojesaja in sein Buch aufgenommenen Schrift zugehören. Im Zusammenhang mit der individualistischen Deutung des Knechtes Jahwes grenzte dann Duhm 1892 in seinem Kommentar das erste dieser beiden Stücke anders ab. Er fasste jetzt 42, 1—4 und 49, 1—6 als spätere, dem Buche Deuterojesajas eingefügte Lieder. Smend hielt in seiner A. T. Rel. G. 1 S. 371 A. 1 die ältere These Duhms insofern fest, als er die beiden Stücke als von Deuterojesaja selbst aufgenommen ansah, begrenzte aber das erstere auch auf die Verse 42, 1—4. Von den Versen 42, 5—7 und 49, 7 ff. sagt er: Deuterojesaja lasse in eigener Fortsetzung seiner Vorlage hier Jahwe zum Knecht Gottes reden. In der 2. Auflage, S. 352 hält er zwar an der deuterojesajanischen Abfassung der Verse 42, 5—7 fest, hebt aber hervor, dass in ihnen von dem weltumfassenden Beruf des Knechtes wenig oder gar nicht die Rede sei. Ähnlich Giesebrecht, K. J., S. 162.

1895 hatte inzwischen Schian E. J. L., S. 4 ff. zu zeigen gesucht, dass die Verse 42, 5—7 zwar nicht zu 42, 1—4 gehören, aber auch nicht Fortsetzung von 41, 29 sind, sondern mit 42, 1—4, aber als Zusatz eines Späteren (S. 60), aus dem Zusammenhang Deuterojesajas auszuscheiden sind. Ähnlich steht Laue, E. J. L. 1898, S. 7. 74, der nicht nur 42, 5—7, sondern auch 49, 7—9 für eine jüngere Hinzufügung hält, bestimmt, diese Ebed-Jahwe-Lieder mit dem folgenden wenigstens äusserlich zu verklammern. So auch Cheyne in S. B. O. T. 1899. Dagegen haben Füllkrug, Gottesknecht, S. 3 ff., Ley, St. Kr. 1899, S. 167, Halévy, Revue Sémitique 1899, S. 198, ferner Budde, E. J. L. S. 25—27, Marti in seinem Kommentar und Sellin, Knecht Gottes 1901, S. 80 ff. 196 wieder den nahen inneren Zusammenhang der Verse 42, 5—7 und 49, 7 ff. mit dem Vorhergehenden betont, während Kittel in seinem Kommentar zwar die enge Verbindung von 42, 5—7 mit dem Vorangehenden behauptet, mit 49, 7 aber einen ganz neuen Abschnitt beginnen lässt. So gehen also die Meinungen stark auseinander. Sehr bemerkenswert ist das Urteil von Cornill, Einl. 3. 4. S. 158 über 42, 1—7. Er hält nämlich 42, 8 für die ursprüngliche Fortsetzung von 41, 29 und bestreitet, dass 42, 8 mit v. 7 zusammenhänge. Dabei hält er die Verse doch für deuterojesajanisch und meint, 42, 1—7 sei aus anderem Zusammenhang Deuterojesajas an seine jetzige Stelle geraten. Das ist

[1]) Vergl. Halévy, Revue Sémitique 1899, S. 305 „l'expression יחלק שלל ne peut avoir dans ce contexte que le sens spiritualisé de ‚être glorieux'."

um so beachtenswerter, als hier nicht irgend eine Ebed-Jahwe-Hypothese, sondern die rein literarische Kritik zu diesem Urteil führt. Marti weiss denn auch gegen Cornill nur die überhaupt oft bruchstückartige Redeweise Deuterojesajas geltend zu machen, meint aber selbst, dass der Prophet „bei v. 8 wieder zu 41, 21–29 zurücklenke". Dieser Stand der Verhandlungen wird es rechtfertigen, zunächst einmal versuchsweise 42, 1–7 zusammenzunehmen und dann erst weiter unten auf die Frage nach dem Verhältnis dieses Stückes zu seiner Umgebung zurückzukommen.

Schon die Ausdrücke, in denen 42, 1–7 von den Völkern geredet wird, erinnern an 51, 1–8. Von Jahwes Unterweisung, die zu den Völkern ausgehen soll, ist 51, 4. 5 mit zum Teil denselben Wendungen die Rede wie hier.[1]) Auch die gleiche wohlwollende Gesinnung der Welt gegenüber wie 51, 1–8 und 52, 13—53, 12 finden wir. Die nachdrückliche Einführung Jahwes als Schöpfer und Erhalter der gesamten Menschheit v. 5 zeigt Jahwes positives Interesse an ihr. Aber Jahwe will noch mehr. Durch Aufrichtung des Rechtes auf Erden soll allen Völkern ohne Einschränkung reiches Heil zu teil werden. Sie sind der Unterweisung darin nicht nur bedürftig (vergl. 51, 4. 53, 11), selbst die fernsten Gebiete sehnen sich nach diesem Gut. Handelt es sich doch um ein Recht, das den Schwachen berücksichtigt und dem Elenden zu gute kommt (v. 3. 4). Die wohltuende Art, mit der es in der Welt geltend gemacht wird, schildern v. 2 und 3. Das Glück, das es schafft, seine erlösende und befreiende Wirkung charakterisieren die Bilder vom Licht (v. 6), vom Öffnen blinder Augen und Herausführen aus dem Gefängnis (v. 7). Mit Rücksicht auf den engen Anschluss an v. 6 und auf den ganzen Zusammenhang von v. 1–7 wird man nämlich auch bei v. 7 nur an die Heiden zu denken und dann die inff. mit Budde[2]) gerundivisch zu fassen haben. Dann ist Jahwe Subjekt dieser Sätze. Dafür spricht aber auch ihr Inhalt. „Blinde Augen zu öffnen" geht über Menschenvermögen. Indem Jahwe durch seine Machttaten (52, 13–15 53, 1. 51, 5. 6) das zuwege bringt und die Heiden aus einem Dasein befreit, das dem Leben in finsterem Gefängnis gleicht, schafft er seinem Knecht die Möglichkeit, nun ein Licht für die Völker zu sein. Das kann er dadurch sein, dass er sie in Jahwes Willen unterweist und Jahwes Recht auf Erden aufrichtet.

Legen wir nun wieder an das Bild vom Knecht Jahwes 42, 1–7 die Hypothese, dass mit ihm Israel gemeint ist. Die ersten Aussagen in v. 1 beziehen sich dann auf die Gegenwart des Verfassers. Aber er hat kein Interesse daran, von ihr hier viel zu sagen. Seine Gedanken richten sich auf die noch zukünftige, weltumfassende Wirksamkeit Israels. Aber dass Jahwe sich in v. 1 so ausdrücklich zu Israel bekennt, von ihm — nicht zu ihm — sagt, dass er es stütze, dass es sein Auserwählter sei, an dem er Wohlgefallen habe, erklärt sich doch am besten als Gegensatz zu anderen Urteilen über Israel. Solchen falschen Urteilen, ja Beschuldigungen

[1]) Vergl. besonders die letzten Worte in v. 1. 3. 4. 6.

[2]) E J. L. S. 30, Anm. 3.

der Welt, die Jahwe veranlassen, schliesslich für Israel einzutreten, begegneten wir aber 53, 1 ff.; 50, 4—9; 51, 7. Wir meinten aber auch aus diesen Stellen lesen zu müssen, dass Israel schon zur Zeit seines Elendes eines Berufes an die Welt sich bewusst war, aber als Prophet des wahren Gottes keine Anerkennung fand (53, 1. vergl. 49, 2. 4). Damit stimmt nun 42, 1 die Aussage „meinen Geist habe ich auf ihn gelegt". Dadurch bezeugt Jahwe die Ausrüstung Israels zum Propheten schon vor der Zeit erfolgreichen Wirkens in der Welt.[1]) Die liegt, wie der Wechsel des Tempus am Schluss von v. 1 zeigt, für den Verfasser dieser Verse eben noch in der Zukunft. Von ihr reden nun die weiteren Verse.

1899 konnte Budde noch sagen[2]): „Über 42, 1—4 ist man sich, was die Sache betrifft, völlig einig. Der Knecht, wer immer er sei, soll den Heiden die Religion bringen, die einzige wahre Religion Jahwes." Aber gerade diese Verse hat Sellin[3]) neuerdings anders zu erklären gesucht. Er findet in seiner Deutung „das ausschlaggebende Argument" für die Behauptung, es sei hier gar nicht von einem prophetischen Wirken des Knechtes draussen in der Welt die Rede, sondern von dem richterlichen Walten eines Königs, der — nach Sellin's Meinung von Jerusalem aus — den Völkern Recht spricht. Um das zu beweisen, wendet sich Sellin zunächst gegen die noch von Budde[4]) sehr nachdrücklich vertretene Erklärung des Begriffes משפט (v. 1. 3. 4). Wir können Sellin nur zustimmen, wenn er diesen Begriff von 51, 4 aus zu bestimmen sucht, worauf freilich auch Budde für seine Behauptung hinweist. Das so allgemeine משפט wird aber im Zusammenhang von 42, 1—7 die Bedeutung „Recht" behalten müssen. Es ist doch zu beachten, welche grosse Rolle in den bisher schon besprochenen Stücken 50, 4—9. 51, 1—8. 52, 13—53, 12 (vergl. auch die Verse hier und 49, 1 ff.) der Gegensatz von Recht und Unrecht in der Welt spielt. Jetzt herrscht Unrecht, das muss gerade Israel, der Knecht Jahwes auskosten. Aber obgleich die Welt Israel tatsächlich bitteres Unrecht tut, wird sie doch 51, 4. 5 und besonders Jes. 53 verhältnismässig mild beurteilt. Denn genau genommen kann sie nicht soviel dafür. Was zutage lag, das drängte von ihrer damaligen Erkenntnis aus zu solcher Behandlung Israels. Nach der Verherrlichung des Knechtes gesteht sie willig ihr Unrecht ein, bedarf nun aber auch der Belehrung darüber, was nach Jahwes Willen Recht und Unrecht ist, 53, 11, vergl. 49, 1 ff. Eben das kann aber der Knecht auf Grunde seiner Erkenntnis (53, 11; 50, 4) ihr leisten. So gewiss nun das hier gemeinte משפט nur Forderungen Jahwes umfasst, so ist doch deshalb das absolute משפט noch nicht mit „Religion" zu übersetzen, selbst

---

[1]) Vergl. hierzu 49, 1. 2 und die Schilderung des Verhaltens Israels 50, 4.

[2]) E. J. L. S. 26.

[3]) Knecht Gottes, S. 81 ff.

[4]) Budde, E. J. L. S. 26, Anm. 1: „Nur so — nämlich als ‚die einzige wahre Religion Jahwes' — kann das absolute משפט, das nur hier vorkommt, erklärt werden".

wenn man dem zustimmt, dass die antiken Religionen nicht Lehre, sondern vorzugsweise Lebensordnung nach bestimmten Satzungen waren, die wie das geltende Recht zu beachten waren, und dass letzteres wieder in den Bereich der religiösen Institutionen gehörte. Im Zusammenhang hier handelt es sich doch, wie Sellin hervorgehoben hat, um die Herstellung des Rechtes in der Welt im Gegensatz zum Unrecht, des Rechtes, das nach der Wahrheit fragt und dem Schwachen hilft (v. 3), im Gegensatz zu dem brutalen Recht des Stärkeren, das jetzt Geltung hat (v. 2).

Um so mehr Bedenken weckt Sellin's Versuch, den Gedanken des „Hinaustragens" von Jahwes Recht und Thora zu beseitigen. Seiner Meinung nach muss der Ausdruck משפט הוציא wiedergegeben werden: „Jemandem Recht schaffen". Sellin geht dabei zurück auf die Qalkonstruktion יצא מ׳. Sie erkläre sich „bekanntlich aus dem alten Ritus des Losens beim Thora erteilen."[1]) Prüft man die von Sellin angeführten Stellen, so ist die einzige, an der יצא deutlich vom Los gebraucht wird, Jos. 19, 17 und hier in Verbindung mit גורל. Dass ein Losstein — aus der Urne — „herauskommt", ist allerdings eine ganz selbstverständliche Ausdrucksweise. Dass aber nach Analogie derselben auch die Verbindung von יצא mit תורה oder משפט erklärt werden müsse, macht auch die Verweisung Sellin's auf seine Beitr. z. isr. Rel. Gesch. II, S. 116 ff nicht deutlicher, wo von der Losentscheidung durch Pfeile die Rede ist. Hätte Sellin Recht, so müsste man doch erwarten, dass der Ausdruck יצא מ׳ oder יצא ת׳ absolut gebraucht wird. An drei der von ihm für die Qalkonstruktion genannten Stellen (Ps. 17, 2; Jes. 2, 3; 51, 4, vergl. hierzu noch Hab. 1, 7) wird aber יצא mit מן verbunden. Es wird also der Ausgangsort angegeben. „Unterweisung" oder „Recht" geht da aus „von Jahwe, von seinem Angesicht, von Zion". Schon das deutet auf eine andere Erklärung des יצא als Sellin sie gibt. Wie aber das „Herausgehen" des Rechtes zu denken ist, lässt die Stelle Hos. 6, 5 erkennen, wo doch wohl auch Sellin lesen wird: משפטי כאור יצא. Das Recht eines Menschen „geht heraus", strahlt hervor so sieghaft und unwiderstehlich wie das Licht. Diesen Vergleich mit dem Licht finden wir nun auch Jes. 51, 4, das doch für die Deutung von 42, 1—4 besonders in Betracht kommt. Jahwes Recht strahlt erleuchtend in die Welt hinaus wie das Licht. Auch bei der Hiphilkonstruktion Ps. 37, 6 findet sich dieser Vergleich: Er wird wie das Licht herausgehen lassen deine Gerechtigkeit. Und dass Jer. 51, 10 bei dem absoluten Gebrauch des hiphil dieses Bild vorausgesetzt ist, macht der Zusammenhang mit v. 9 wahrscheinlich. Diesen Stellen gegenüber wird sich Sellin kaum auf den in seiner Textgestalt sehr unsicheren Vers Hab. 1, 4 stützen dürfen. Wie aber die von ihm auch noch genannten Stellen Micha 7, 9 „bis dass er mein Recht schafft und mich zum Licht führt" und Ps. 94, 15 „das

[1]) Knecht Gottes, S. 83.

Recht — משפט — wird zur Gerechtigkeit — צדק — zurückkehren“ hier überhaupt etwas beweisen sollen, ist ohne nähere Begründung schwer einzusehen.

Wohl zeigen die berücksichtigten Stellen, dass sonst הוציא משפט nicht heisst „Recht hinaustragen“. Aber sie schliessen — das beweist das Bild vom Licht und die gelegentliche Verbindung von יצא mit נן — eine solche Erklärung auch nicht aus, wenn der Zusammenhang sie nahe legt. Dass nun הוציא absolut von dem Hinaustragen oder -senden einer Botschaft gebraucht werden kann, beweist 48, 20.[1]) Nicht von dem Ausdruck aus wird man den ganzen Abschnitt zu deuten haben, sondern umgekehrt von dem Zusammenhang aus die in v. 1 und 3 gebrauchte Wendung.

Als ein friedlicher Welteroberer wird der Knecht Jahwes v. 2 ff. geschildert. Wie schon Ley[2]) so hebt auch Sellin[3]) gewiss mit Recht hervor, dass das Wirken des Knechtes in Gegensatz gestellt wird zu dem Auftreten Gewaltiger in der Welt wie Cyrus 41, 25, die mit lärmendem, rücksichtslosem Vorgehen alles in Schrecken setzen und das Recht des Stärkeren geltend machen. Ganz anders der Knecht. Er bringt Recht, das man als Hülfe und Wohltat empfindet, das man als wahrheitsgemäss anerkennen muss (v. 3). Aber der Gegensatz zu dem Lärmen und Schreien auf der Gasse ist nun doch nicht, dass der Knecht zu Hause bleibt und dort auf seinem Throne sitzend Recht spricht. Davon deutet der Text nichts an. Der Gegensatz wird dann erst recht wirksam, wenn er auch in die Welt vordringend gedacht ist, in ihr aber ganz anders auftritt als die Gewaltigen sonst. Darauf führt schon die Bemerkung, dass er selbst bei seinem Wirken nicht erlöschen und zusammenbrechen wird. Das ist doch verständlicher bei einer ermüdenden Arbeit in der Ferne, als wenn er in Jerusalem thront und man dort die Streitsachen der Welt vor ihn bringt. Besonders aber setzen die Worte, dass der Knecht auf Erden Recht herstellt und die fernsten Gebiete sehnsüchtig auf seine Unterweisung warten, voraus, dass er im Kommen zu ihnen gedacht ist.[4])

Um so grosses in der Welt zu stande zu bringen, hat der Knecht keine andere Waffe als seine milde und freundliche Unterweisung (v. 2). Dass sie so wirksam ist, wird verständlich, wenn eben nach v. 6 vorauszusetzen ist (vergl. 51, 5. 52, 13—15), dass Jahwe zuvor seinen Knecht aus tiefem Elend erhoben und den Völkern, die bisher blind waren und Ge-

[1]) Vielleicht, dass der Ausdruck הוציא משפט in 42, 1. 3 direkt durch 48, 20 beeinflusst ist. Gilt das nämlich für den Anfang von c. 49 — s. u. — dann könnte auch das mit 49, 1—13 so nahe verwandte Stück 42, 1—7 davon abhängig sein.

[2]) St. Kr. 1899, S. 167 f.

[3]) K. G., S. 86.

[4]) Es ist doch mindestens ein gleiches Eintragen in den Text, wie Sellin es S. 86. 87 anderen vorwirft, wenn er das בארץ v. 4, Klostermann folgend mit „im Lande, d. i. in der Heimat“ wiedergibt und als „selbstverständlich“ voraussetzt, dass der Punkt, wo das Recht aufrecht hingestellt wird, Jerusalem ist.

fangenen glichen, die Augen geöffnet und die Bande gelöst hat. Dabei gehen freilich die Aussagen von der Tätigkeit des Knechtes über die Wirksamkeit eines Thoralehrers weit hinaus. Aber die an einen Herrscher und Richter erinnernden Wendungen lassen sich sehr wohl von Israel verstehen, das nach 53, 12 ja dann unter den Mächtigen der Erde als hochangesehen dasteht. Die Macht Israels in der Welt ist aber als eine geistige gedacht. Es wird nichts davon gesagt, dass die anderen Völker vor Israel im Staube liegen. Israel ist ihr Licht, doch damit verträgt sich wohl, dass sie nach 53, 12 ihre politische Selbständigkeit behalten. Die Grundzüge im Bild des Knechtes 42, 1—4 sind die eines Propheten, aber es ist eben Israel, der gewaltige, welterobernde Prophet Jahwes, dessen machtvolles künftiges Wirken in der Welt auch wieder nur der Vergleich mit einem Welteroberer wie Cyrus ins rechte Licht stellt.

Es bleibt noch der vielumstrittene Ausdruck ברית עם v. 6 zu erklären. Budde ist schon wegen der appositionellen Anfügung des לאור גוים geneigt, den Ausdruck als aus 49, 8 hier eingedrungen anzusehn[1]), während Marti ihn 49, 8 ausscheiden möchte. Aber ist es wirklich unmöglich, den Ausdruck an beiden Stellen zu halten? Gibt es nicht eine Israel geltende berith, die man als die berith des Volkes schlechthin bezeichnen kann und die ihrem Inhalt nach beides umfasst, den ewigen Besitz Kanaans für Israel (49, 8) und zugleich die Bestimmung des Volkes, Licht der Nationen zu sein? Ist nicht beides zusammen der Inhalt der oft wiederholten göttlichen Zusage an Abraham Gen. 12, 2. 3; 18, 18; 22, 17. 18, an Isaak 26, 4 und an Jakob 28, 14. 15? Allerdings wird der Ausdruck ברית nicht an diesen Stellen der Genesis, sondern nur 15, 18 und 17, 19 ff. von der Verheissung Kanaans an Abrahams Nachkommen gebraucht. Aber konnte die eidliche Zusage 22, 17. 18 nicht auch eine berith genannt werden und konnten dem für die Völker so positiv interessierten Verfasser unseres Stückes jene anderen Stellen mit Ausdehnung der göttlichen Verheissung auf Israels Bedeutung für die Welt nicht die selbstverständliche Erweiterung der in Abraham (Gen. 15, 18; 17, 19 ff) Israel gegebenen berith sein? Diese beiden Verheissungen fassen für ihn zusammen, was er von der Zukunft für sein Volk erhofft. Wird doch auch in den besprochenen Stücken für Israel als Nation nicht mehr begehrt als der glückliche Besitz seines Landes (51, 3b vergl. 49, 5. 6), in dem es eine in der Welt angesehene Stellung geniesst (53, 12), darüber hinaus aber ihm eine geistige, segenbringende Bedeutung für die übrige Welt in Aussicht gestellt (42, 6; 53, 11, vergl. 49, 6; 51, 4. 5). Für diese Erklärung lässt sich nicht nur auf 41, 8. 9 hinweisen, wo die Erwählung Israels zum Knechte Jahwes mit dem Holen Abrahams aus den Winkeln der Erde in Beziehung gesetzt wird, auch 51, 2 wurde das Volk zum Trost an seinen Stammvater er-

[1]) E. J. L., S. 27, Anm. 1.

innert, den Jahwe als einzelnen rief und auch 49, 1 ist der Knecht schon von Mutterleibe an berufen und damals schon hat Jahwe ihm gesagt, dass er sich durch ihn verherrlichen werde.[1]). Bei diesem Verständnis des ברית עם wird die appositionelle Hinzufügung „zum Licht der Völker" verständlich; sie hebt hervor, welche Seite dieser Volksberith hier in Betracht kommt. Die Wendung, dass Jahwe den Knecht zur Volksberith macht, ist dann so zu erklären, dass er die Verkörperung der berith wird (vergl. dazu den Ausdruck: „Du sollst ein Segen sein" Gen. 12, 2). Aber auch wenn man diese Erklärung des schwierigen Ausdrucks ablehnt, wird man Bedenken tragen müssen, in ihm allein eine Tätigkeit des Knechtes an Israel angedeutet zu finden, wenn doch der ganze Zusammenhang sonst so erkennbar auf sein Wirken an der übrigen Welt Bezug nimmt.

4.

49, 1—13.[2])

Zeigte 50, 4—51, 8 (excl. 50, 10. 11) Israel in seinem Verhalten gegen Jahwe während der Zeit schweren unschuldigen Leidens und schilderte 42, 1—7 sein Wirken als Prophet Jahwes in der Welt nach seiner Erhöhung, so versetzt 49, 1—13 in etwas anderer Weise als 52, 13—53, 12 in den Augenblick des Überganges vom Zustand tiefen Elendes zu der ihm verheissenen Ehrenstellung in der Welt. 49, 1 ff. stellt sich Israel sozusagen der Welt mit dem ihm an sie gegebenen Auftrag vor. Daraus erklärt es sich, dass hier von den Völkern verhältnismässig wenig die Rede ist, dagegen um so mehr von Israel. Wird doch dessen Name v. 1—7 sechsmal verwendet, in den bisher besprochenen Stücken gar nicht.[3]) Sehr bemerkenswert ist die starke sachliche und sprachliche Berührung dieses Abschnittes mit den bereits besprochenen Stücken.[4])

Vor allem finden wir auch hier dieselbe wohlwollende Stimmung der Welt gegenüber. Die Wiederherstellung Israels ist Jahwe zu wenig, sein Heil muss bis an der Welt Ende reichen, Israel muss zum Licht der Völker werden (v. 6). Darum wendet sich der Knecht auch mit seinem Wort v. 1 an die fernsten Völker. Das sind doch wohl solche, die Israel

---

[1]) Vergl. hierzu besonders die Gen. 18, 19 der Nachkommenschaft Abrahams gestellte Aufgabe und die sich hieran schliessende Erzählung von Abrahams Fürbitte für die heidnische Stadt.

[2]) Für die Abgrenzung dieses Stückes s. die Vorbemerkung zu 42, 1—7 S. 15 und unten unter III die Besprechung des Verhältnisses dieses Stückes zu seiner Umgebung.

[3]) Denn 42, 1 wird er kaum mit LXX zu lesen sein, und die 52, 13 von Marti aufgenommene Konjektur Budde's ישראל für ישכיל hat nach der oben S. 11 für den massor. Text gegebenen Erklärung nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich.

[4]) Vergl. zu v. 1: 51, 1. 4. 7. 42, 4; zu v. 2: 50, 4. 42, 1; zu v. 4: 50, 5 ff. 42, 4. 53, 1; zu der Satzkonstruktion v. 5: 42, 5; zu v. 6: 42, 6. 51, 4. 53, 11; zu v. 7: 50, 6. 51, 7. 53, 2—6. 52, 13; zu v. 8: 42, 6. 7.

vorher noch nicht kannten (52, 15). Ihnen muss darum Israel von seiner Geschichte erzählen (v. 1). Daneben ist auch hier von anderen Völkern die Rede (vergl. 52, 14. 53, 1 ff.), deren Königen Israel als Knecht gedient hat und denen es in seiner bisherigen jämmerlichen Erscheinung ein Gegenstand des Abscheus und der Verachtung war (v. 7, vergl. 52, 14; 53, 1 ff.; 51, 7; 50, 6). Aber selbst diesen wird hier so wenig wie in einem anderen dieser Stücke Bestrafung für ihr Verhalten in Aussicht gestellt (vergl. zu 53, 1—7). Wie 52, 14 wird auch hier nur gesagt, dass staunende, ehrfurchtsvolle Verwunderung ihre Fürsten erfasst, wenn nun Israel aus dem Elend erhöht wird. Sie sehen daraus, dass Jahwe treu ist (7b f.). Das liesse sich wieder besonders gut verstehen, wenn auch hier vorausgesetzt wäre, dass Israel schon früher zu diesen ihm bekannten Völkern von seiner Hoffnung geredet (vergl. zu 53, 1 und 50, 5 ff.), nur dass eben bisher sein Wort unbeachtet blieb, ja ihm Spott und Verachtung eintrug. Damit liesse sich wieder v. 4 in Verbindung bringen, wo von einem erfolglosen Wirken Israels in früherer Zeit die Rede zu sein scheint.

Dient so das Bild der Völkerwelt, wie wir es hier aus 49, 1—13 gewinnen, nur zur Bestätigung der bisher schon gewonnenen Züge, so finden wir über Israel manche neue, aber mit dem uns bereits Bekannten sich sehr wohl vertragende Aussage. Es weiss sich nicht nur als Jahwes Erwählter und Liebling von seiner Geburt an (v. 1b; 42, 1; 51, 1. 2), von Anfang an hatte es Jahwe auch für einen Beruf an anderen bestimmt und ausgerüstet, ein Eroberer durch sein Wort zu sein v. 2. Denn das Unwiderstehliche und Wirkungskräftige des Wortes Israels kennzeichnen die Bilder vom scharfen Schwert und blanken Pfeil. Die Aussage steht nicht im Gegensatz zu dem Auftreten Israels in 42, 1—4 (vergl. 50, 4 ff. 53, 11) als Weltprophet. Denn an Stelle gewalttätiger Waffen tritt ja eben auch hier bei Israel das Wort, dem hier nur eine die Menschen bezwingende Macht verheissen wird. Eine solche unmittelbar wirkende Autorität des Wortes Israels setzt aber auch 42, 4 voraus.

Obgleich nun zu seinem Weltberuf schon von Geburt ausgerüstet (vergl. hierzu die Geistesbegabung 42, 1 und 50, 4), konnte Israel doch ihn zunächst nicht ausüben. Jahwe selbst behielt das (v. 2 Schluss) einem späteren Moment der Geschichte vor und gab Israel zunächst nur die Zusage, dass es sein Knecht sei und dass er sich durch dies sein Volk verherrlichen wolle. Dabei denken wir gewiss am einfachsten an die den Patriarchen gegebenen Verheissungen über Israels Bedeutung für die Welt.[1]) Zwischen v. 3 und 4 muss dann eine lange Zeit gedacht sein. Denn vom Anfang der Geschichte Israels geht v. 4 auf einen Moment über, in dem Israel den Versuch gemacht hat, seine Kraft seinem Beruf gemäss zu verwenden, damit aber scheiterte und nur durch den Glauben an den end-

[1]) s. o. S. 20.

lichen Erfolg, den Jahwes gerechtes Eingreifen ihm geben werde, die Mutlosigkeit überwinden konnte. Eine solche Zeit vergeblichen Wirkens in der Welt glaubten wir aber auch 53, 1 angedeutet zu finden, und das rohe Verhalten der Welt, die Schmähungen, die Israel zu teil wurden (50, 5 ff. 51, 7) erschienen uns am verständlichsten unter der Voraussetzung, dass Israel mit seinen Ansprüchen und Forderungen die Welt gereizt hatte. Wenn aber 49, 4 von einer solchen Zeit nutzloser, alle Geduld in Anspruch nehmender Arbeit redet, so wird die Verheissung 42, 4 noch besonders verständlich, dass der Knecht nach seiner Erhöhung in seinem Wirken nicht zusammenbrechen und erlöschen wird, dagegen nun auf Grund seiner eigenen Erfahrung für alle Hülflosen und Vergewaltigten ein tiefes Verständnis hat (v. 3).[1] Wenn aber Israel in dieser Zeit sich mit dem Glauben an seine schliessliche Rechtfertigung und Belohnung durch Jahwe tröstete, so entspricht das ganz der Haltung des Knechtes 50, 7—9. Dass sich 49, 4b auf ein Verhalten Israels noch vor seiner Erhöhung bezieht, zeigt das die Wendung der Leidenszeit Israels einführende ועתה in v. 5.

Dieses עתה setzt natürlich denselben Augenblick wie v. 1, in dem der Knecht vor die Völker hintritt. Es ist der Moment der göttlichen Hülfe, die nun Israel die Ausführung des Berufes ermöglicht, zu dem es lang bestimmt war. Ein Wort, das Jahwe jetzt — in eben diesem Zeitpunkt — gesprochen, leitet der Anfang von v. 5 ein. Aber sein Inhalt kommt erst v. 6, dessen ויאמר das אמר ה׳ in v. 5 wieder aufnimmt. Der Hauptgedanke von v. 6 ist auch ganz klar. Jetzt hat Jahwe gesagt, dass Israels Herstellung als Nation ihm zu wenig ist, es muss das Licht der Völker werden, und Jahwes Heil muss bis an das Ende der Erde reichen. Um so mehr Schwierigkeiten bietet die Erklärung der Parenthese in v. 5. Der Bau des schwerfälligen Satzes erinnert an 42, 5. Die ersten Worte „der mich von Mutterleibe an sich zum Knecht gebildet“ werden nur eine kurze Zusammenfassung und Wiederaufnahme des v. 1—3 gesagten sein. Der Sinn ist: „Jahwe, der mir schon von Anfang meiner Geschichte meine eigenartige Stellung in der Welt gegeben, hat doch jetzt erst gesprochen.“ Die weiter folgenden Worte in v. 5 ליעקב וגו׳ לשובב dürfen nun nicht mit dem unmittelbar vorhergehenden verbunden werden. Sie bringen vielmehr eine Näherbestimmung des יתה אמר ה׳ v. 5. Jetzt hat Jahwe gesprochen — nämlich „indem er Jakob zu sich zurückbringt und Israel zu sich sammelt,[2] und ich bin geehrt in Jahwes Augen, und mein Gott ward meine Stärke.“ Das alles ist dann eine kurze hier eingefügte Beschreibung der Erhöhung Israels, die ihm nach 52, 13—15 zu teil wird. Die Parenthese war hier in der Rede an die fernen mit Israel noch unbekannten Völker (s. zu v. 1)

[1]) Auf diese Weise dürften sich die Ausdrücke in 49, 4 besser erklären als nach Sellin's Versuch K. G., S. 101 f., denn von freiwillig übernommenen Leiden des Knechtes konnten wir gerade 50, 4 ff. und 53 nichts finden.

[2]) Lies לוֹ und mit Budde das qal.

notwendig mit Rücksicht auf die in v. 4 vorangehende Klage und auf das v. 6 folgende Wort Jahwes. Das da gleich kommende „es ist mir zu wenig, die Stämme Jakobs wieder aufzurichten“ wird erst recht verständlich durch die v. 5 eingeschobene Erinnerung, dass ja Jahwe jetzt eben die Stämme Israels wiederherstellt oder wiederhergestellt hat.[1]) Die Israel einst als Knecht Jahwes gegebene Stellung (v. 6) erfordert aber, dass Jahwe mehr tut.[2]) Stellte doch die schon den Erzvätern gegebene Verheissung[3]) Israel Grösseres in Aussicht.

In v. 6 verdienen nun doch die Ausdrücke „die Stämme Israels aufrichten“, „die Bewahrten Israels zurückbringen“ Beachtung. Marti will die Worte את שבטי streichen, weil sie schlecht zu dem parallelen נצורי passten. Aber wenn in diesen Worten nicht die Verhältnisse des babylonischen Exils vorausgesetzt sind, sondern vielleicht ein späterer Verfasser bei diesen Worten an die Ephraimiten und die sonst in der Welt zerstreuten Israeliten denkt, dann wird der Ausdruck die „Bewahrten Israels“ neben den „Stämmen“ recht verständlich. Nicht um die Heimkehr aus Babel wird es sich hier überhaupt handeln, sondern — darauf führen gerade die Ausdrücke v. 5 und 6 (vergl. auch v. 8 ff.)[4]) — um die Sammlung der noch vorhandenen Diaspora, zu der dann dem Verfasser dieses Stückes auch die Glieder des ehemaligen Nordreichs gehören. Dieses Verständnis von v. 5 und 6 verträgt sich sehr wohl mit anderen Aussagen in den besprochenen Stücken, auf die wir noch zurückkommen müssen, wenn es gilt, die Entstehungszeit dieser Abschnitte und ihr Verhältnis zu Deuterojesaja näher zu bestimmen. Auch am Schluss von v. 6 wird wie v. 5. 8. 42, 7 der inf. mit ל gerundivisch zu fassen sein. Indem Jahwes Heil bis an das Ende der Erde reicht, kann Israel das Licht der Welt werden. Die andere Fassung der inff. mit ל in 6a ist durch ihre Abhängigkeit von נקל bedingt.

Mit v. 7 ergreift Jahwe das Wort. Versteht man v. 1—6 von Israel, so schliessen sich diese Worte Jahwes vorzüglich an. Sie kehren von der Zukunft, in die v. 1—6 versetzte, zu der noch immer traurigen Gegenwart des Verfassers zurück. Sie wird hier ganz ebenso gezeichnet wie 50, 4—9; 51, 1—8 und 53, 2 ff. Israel leidet unter der allgemeinen Verachtung.[5])

---

[1]) Budde sieht sich genötigt, das „Zurückführen Jakobs und Sammeln Israels zu Jahwe“ auf den Auszug aus Ägypten und Einzug in Kanaan zu beziehen, aber doch nur, weil er den inf. mit ל eng mit den vorhergehenden Worten verbindet. E. J. L., S. 22 f. Dagegen hat schon Marti sich gewendet, er fasst aber den inf. mit ל als Objekt zu אמר während der analoge Gebrauch v. 9 und 42, 7 die gerundive Fassung empfiehlt.

[2]) Die Worte מהיותך לי עבד werden mit Dillmann-Kittel wiederzugeben sein: „für dein mir Knecht sein“, d. h. von der dir gegebenen Stellung als mein Knecht aus betrachtet, ist die blosse Herstellung Israels zu wenig.

[3]) Vergl. die Erklärung von ברית עם S. 20 f.

[4]) Beachte das „Sammeln“ in v. 5 und zu dem Gebrauch von שובב die schon von Budde E. J. L., S. 21 angeführten Stellen Hes. 39, 27. Jer. 50, 19.

[5]) Lies mit Duhm u. A. בזוי oder נבזה und נותעב als part. pual. Ersetzt man mit Budde נפש durch אנש, so wird die Aussage 51, 7 noch ähnlicher.

Es ist ein Knecht von Tyrannen, scheint also nicht nur einem Herrn zu dienen. Das ist wieder nicht im babylonischen Exil am verständlichsten, sondern zur Zeit einer weit in die Welt zerstreuten Diaspora. Aber dem so geplagten Volk wird hier dieselbe Verheissung wie 52, 15. Plötzlich bricht das Heil herein und setzt Könige und Fürsten in Erstaunen. Sie müssen erkennen, dass Jahwe treu ist[1]) und als der Heilige Israels dieses Volk erwählt hat. Für Israel handelt es sich jetzt nur darum (v. 8), den längst von Jahwe festgesetzten Augenblick des hereinbrechenden Heils — auch eine eigenartige Vorstellung — gläubig zu erwarten. Da macht dann Jahwe Israel zur ברית עם. Hier wird nun, ganz entsprechend der auch v. 5 und 6 hervortretenden Hoffnung für Israel, die sich doch, von der traurigen Gegenwart aus gesehen, zunächst erfüllen muss, die andere Seite der Verheissung an die Erzväter[2]) hervorgekehrt: Israel soll sein ihm verheissenes Land in vollem Umfang erhalten. Eben indem Jahwe ihm das gewährt, macht er Israel auch zur ברית עם.[3]) Denn auch hier ist Jahwe wieder Subjekt der inff. Sätze mit ל. Er kann das Land aufrichten und verwüstete Erbteile in Besitz geben. Die Aussagen würden sich wieder besonders gut verstehen, wenn wir hierbei nicht an die Juden im babylonischen Exil denken, sondern an die Sammlung und Ansiedlung der Reste Ephraims und der Diaspora in der alten Heimat. Daran wäre dann auch v. 9—12 zu denken. Die Gefangenen und im Dunkel sitzenden wären eben diese „Bewahrten" Israels, denen Jahwe nun die Freiheit gibt und sie — man beachte hier v. 9b—12 die einzelnen Wendungen — auf verschiedenen Wegen und aus allen Himmelsgegenden in die Heimat führt.

Fassen wir zusammen: Das Verhältnis Israels zur Welt ist bei aller Verschiedenheit der Abtönung im einzelnen in den besprochenen Stücken durchaus einheitlich dargestellt. Der geschichtliche Hintergrund lässt sich kaum in den allgemeinsten Umrissen erkennen. Wir sehen nichts von Kriegen oder grossen Umwälzungen im Völkerleben. In gleichmässiger Färbung steht die gesamte Völkerwelt Israel gegenüber. Sie zerfällt nicht in die Bedrücker Israels auf der einen Seite und die ferner wohnenden, an dem Kampf zwischen Israel und seinen Feinden unbeteiligten Völker. Sofern eine Scheidung vorliegt, ist sie viel weniger scharf. Es gibt Völker, die Israel schon vor seiner Verherrlichung kannten, und andere, die bis dahin noch nichts von ihm wussten. Aber für Israels Stellung zu ihnen und vor allem für ihr Geschick spielt das keine entscheidende Rolle. Denn die Heiden alle leben im Irrtum, im Dunkel des in der Welt herr-

---

[1]) Vergl. hierzu S. 22.

[2]) S. o. zu 42, 6, S. 20.

[3]) Nur dass ihm eben die Erfüllung dieses Teiles der Verheissung nach v. 6 noch zu wenig ist und darum das andere (42, 6) noch hinzukommen muss.

schenden Unrechts. Und das kann nicht anders sein, so lange sie Jahwes Thora nicht kennen und anerkennen. Freilich hat Israel sich schon bemüht, den ihm bekannten Völkern Jahwes Willen, sein Recht kundzutun. Aber es hat bei diesem Versuch keinen Glauben gefunden, sondern nur bitteren Hohn, Verachtung und Beschimpfung geerntet. Das wird jedoch diesen Völkern gar nicht sehr hoch angerechnet. Es zeigt sich in diesen Stücken ein auffallend weitherziges Verständnis für das Verhalten der Heiden. Sie können im Grunde auch Israel gar nicht anerkennen und seinem Zeugnis Gehör schenken, so lange es als ein von überirdischen Mächten allem Anschein nach besonders Verfolgter in der Welt dasteht. Sind es doch nicht die Völker, die Israel seine eigentlichen Leiden zugefügt haben. Sie haben nur nach der allgemeingültigen religiösen Betrachtungsweise sich das Urteil gebildet: Israel ist der Gottheit besonders verhasst. Aber wenn nur erst Israels Geschick sich ändert, dann wird auch die Welt ihr Unrecht einsehn und Israels Zeugnis nicht nur annehmen, sondern nicht schnell genug es kennen lernen können. Es erfolgt dann auch in diesen Stücken kein Strafgericht über die Völker, die Israel verhöhnt und geringschätzig behandelt haben. Vielmehr wird damit Ernst gemacht, dass das in Wirklichkeit unschuldige Israel durch sein Leiden die Strafe getragen hat, die die Welt eigentlich verdient hätte. So richtet sich denn auch die in Aussicht gestellte Machtoffenbarung Jahwes nicht vernichtend gegen die Verächter Israels. Deren Schuld ist ja gebüsst. Wenn bei der gewaltigen Katastrophe Menschen wie Mücken sterben, so ist das nicht ein Vergeltungsgericht, sondern eine Bekundung der Macht Jahwes, dessen Heil ewig währt, während alle Menschenmacht vergänglich und nichtig ist. Diese wunderbar positive Beurteilung der übrigen Welt tritt nun besonders deutlich in der Ausgestaltung der Zukunftserwartung in diesen Stücken heraus. Die Völker werden nicht Israels Sklaven, ihre Könige lecken nicht den Staub vor Zions Thron, Israel steht nur unter den mächtigen Völkern gleichberechtigt da, es ist in ihrem Rat geachtet und geehrt. Und seine eigentliche Bedeutung macht sich in ganz anderer Richtung als der Betätigung äusserer Macht geltend. Ausgerüstet mit Jahwes Geist und Wort, dem eine unwiderstehliche Kraft innewohnt, erobert es die Welt für Jahwes Recht, das nun als wohltätig und Segen bringend, als wahr und gerecht überall freudig anerkannt und angenommen wird.

Auch das Bild Israels ist in diesen Stücken ein innerlich einheitliches. Nur in einem Abschnitt 50, 4—9. 51, 1—8 wird es nicht ausdrücklich Knecht Jahwes genannt, aber sein Charakter und sein Geschick wird nicht anders dargestellt als in den andern besprochenen Stücken.[1]) Wenn in c. 53 von einem Todesleiden und Wiederaufleben Israels die Rede ist, so

[1]) Es ist vielleicht nicht zufällig, dass der Begriff gerade in dem Stück fehlt, in welchem Israel am wenigsten der Welt gegenübergestellt wird, vielmehr sein Verhältnis zu Jahwe im Vordergrund steht.

ist, wie das schon Budde hervorgehoben hat, damit im Bilde sachlich dasselbe bezeichnet wie 49, 7 mit der Knechtschaft der Tyrannen und der verheissenen Erlösung aus ihr. Auch was sonst in den verschiedenen Stücken von Israels äusserer Lage angedeutet wird, lässt sich sehr wohl vereinigen. Nach 51, 1—3 gewährt Zion einen traurigen, ruinenhaften Anblick. Seine Umgebung ist nichts weniger als ein Paradies. Das Volk leidet unter seiner Kleinheit und Bedeutungslosigkeit, vor allem unter der offenkundigen Verachtung der übrigen Welt. Das legt, ebenso wie die Ausführungen 49, 5—13 und die mögliche Hindeutung in 53, 8 auf eine zur Zeit der Tötung des Knechtes lebende frühere Generation, die Frage nahe, ob wir es nicht in all diesen Stücken mit Verhältnissen der nachexilischen Zeit zu tun haben. Indem wir die Beantwortung dieser Frage der weiteren Untersuchung vorbehalten, heben wir hier nur noch den in all diesen Stücken heraustretenden Zug hervor: Israel ist fromm und gerecht. Selbst in der Zeit schwerster Leiden bewährt es sich in Demut, Gehorsam, Geduld, ausharrendem Glauben, unbeugsamer Treue und Wahrhaftigkeit, ja es tut in edelster Gesinnung Fürbitte für die, welche ihm Übles zufügen. Nicht ein Schatten fällt auf Israels Charakter. War auch die Versuchung zum Kleinmut gross genug, es hat sie stets überwunden. So ist denn das Bewusstsein, gerecht zu sein in diesen Stücken, eine starke Stütze des Glaubens an die göttliche Rechtfertigung. Nicht weniger freilich der Blick auf Jahwes bis in die Anfänge der Geschichte Israels zurückreichende Erwählung dieses Volkes zum Knechte Jahwes. Dass diese Benennung Israels in den besprochenen Stücken auch die besondere Fürsorge Jahwes für sein Volk einschliesst, ist zweifellos. Mit Recht sagt Budde: „Wie sollte es einen Jahweknecht geben, der des Schutzes und der Fürsorge Jahwes entbehren könnte.“[1]) Diese Seite des Ebedbegriffes zeigt sich z. B. 49, 5. 6, wo die äussere Wiederherstellung Israels auch etwas ist, was es als Knecht Jahwes erwarten kann. Nur dass das Jahwe für Israels Stellung als sein Knecht eben nicht genügt. Viel stärker tritt nämlich in diesen Stücken bei Verwendung des Begriffes עבד יי der Gedanke des Berufes hervor, den Israel an der Welt auszuüben hat.

Wie verhält sich nun zu diesem in sich einheitlichen Bild des Verhältnisses Israels zur übrigen Welt in Jes. 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4 bis 51, 8 (excl. 50, 10. 11); 52, 13—53, 12 die Darstellung der Beziehungen zwischen Israel und den Völkern in dem übrigen Bestande von Jes. 40—55?

[1]) E. J. L., S. 24.

II.

Israel und die Welt

in dem übrigen Buch Jes. 40—55.

Berücksichtigen wir auch hier zuerst das Bild der Völkerwelt. Zweifellos lassen sich manche Beziehungen zu dem in den oben besprochenen Stücken gefundenen nachweisen. Auch hier ist das Ziel der Weltgeschichte die Anerkennung Jahwes als des alleinigen Gottes durch alle Welt (45, 6). Jahwe ist auch hier der Schöpfer der Welt, der sie nicht zum Chaos schuf, sondern für die Menschen zum darauf wohnen (45, 12. 18). Und es muss dahin kommen, dass jedes Knie Jahwe sich beugt, jede Zunge ihm sich zuschwört (45, 22; 44, 5). Ja die Welt erkennt Jahwe dann als den gerechten Gott an, den einzigen Helfer. Ihm soll sie sich zuwenden und von ihm sich helfen lassen (45, 21. 22), ihm soll sie ein neues Lied anstimmen (42, 10).

Aber trotz vorhandener Berührungspunkte weicht die Auffassung der Völkerwelt und ihres Verhältnisses zu Israel doch in wesentlichen Punkten von der in den bisher besprochenen Stücken ab. Vor allem fällt hier der äusserst lebhaft gefärbte geschichtliche Hintergrund in die Augen. Man kann — sieht man von c. 40 ab — kaum einen Abschnitt von der Länge der grösseren oben betrachteten Stücke aufweisen, in dem nicht auf ganz bestimmte geschichtliche Verhältnisse Bezug genommen wird, wie sie sich durch das Auftreten des alle Welt in Aufregung versetzenden Cyrus gestaltet haben.

Da steht Deuterojesaja dem ihm in tiefster Seele verhassten Babel gegenüber, der mächtigen, reichen, üppigen, auf ihre Weisheit und Macht stolzen Herrin der Welt (c. 47). Die Chaldäer sind ihm Feinde so schlimm wie einst die Ägypter den Vätern (43, 14 ff.; 48, 14. 20; 52, 5. 11). Räuber und Plünderer schilt er sie (42, 24). Noch immer kann der Prophet den heissen Kampf nicht vergessen, da es Israel ans Leben ging (42, 25), noch nagt der Ingrimm an seiner Seele bei der Erinnerung an jenen Augenblick der Schmach, da die Sieger zu Zion sprachen: Bücke dich, dass wir darüber hingehen! Und es machte seinen Rücken der Erde gleich und wie die Gasse für die Darüberschreitenden (51, 23). Auch im Exil noch haben sie das zertretene Volk gequält, mehr als ihnen erlaubt war (47, 6).

Aber jetzt naht auch der Tag der Rache (47, 3). Deuterojesaja weidet sich an dem Gedanken, dass dann die Herrin der Welt als verachtete und entehrte Sklavin in Trauer und Schande im Winkel sitzt, dass ihr nun heimgezahlt wird, was sie getan und das Verderben unbarmherzig über sie hereinbricht (47, 9 ff. 44, 25). Wenn Cyrus wie der Raubvogel über seine Beute kommt (46, 11), wenn sein Schwert die Feinde gleich

Staub, sein Bogen sie wie verwehte Spreu macht (41, 2), wenn er Fürsten niedertritt, wie der Töpfer Lehm stampft (41, 25), wenn die stärksten Mauern vor ihm brechen und die festesten Riegel springen (45, 1. 2), dann jubelt der Prophet, denn Jahwes und Israels Feinde sind es, die Cyrus niederwirft (41, 11. 12; 49, 25). In den Wehen der Zeit hört der Prophet Jahwe schreien wie die Gebärende, in all dem wilden Kriegsgetümmel sieht er Jahwe ausziehn wie einen Krieger und über seine Feinde sich als Held erweisen (42, 13). Es ist ihm eine Genugtuung, wenn der Taumelkelch, der Zion so furchtbar trunken machte, von den Feinden geleert werden muss (52, 22), wenn die Bedrücker Zions ihr eigen Fleisch fressen und ihr Blut wie Most saufen müssen (49, 26). Ja, wenn die Verse 41, 15. 16 Deuterojesaja zugehören,[1]) dann sieht er dort sogar sein eigenes Volk selbst, einem scharfen Dreschschlitten gleich, über seine Feinde hingehen, sie zermalmend, dass sie wie Spreu vor dem Winde werden.

Wo finden wir solche Töne in den oben besprochenen vier Stücken? Da ist das Schlimmste, was die übrige Welt Israel antut, dass sie das von Gott schwer geschlagene Israel mit Verachtung, Hohn und Abscheu plagt und dem allerdings auch tätlichen Ausdruck gibt. Aber an Israels eigentlichem Leiden ist sie gar nicht schuld und wird darum mit einer Milde beurteilt, — vergl. besonders Jes. 53 — wie sie so bei Deuterojesaja gar nicht denkbar ist. Von geschichtlichen Kämpfen, wie wir sie hier finden, zeigte sich dort keine Spur.

Wollte man nun sagen: In jenen vier Abschnitten ist eben das Gericht über Babel schon vorausgesetzt, und es handelt sich in ihnen um Israels Beziehungen zur übrigen Welt, so verträgt sich das mit weiteren Ausführungen bei Deuterojesaja nicht. Denn für ihn schliesst sich die Erlösung und Verherrlichung Israels ganz unmittelbar an die Eroberung Babels und die Vernichtung der chaldäischen Weltmacht durch Cyrus an. Wie eng ihm beides zusammengehört, zeigen ja Stücke wie 44, 26—45, 5; 48, 14—21; 52, 1—12 und c. 40. Es bleibt also für die Behandlung Israels durch die übrige Welt, wie sie jene vier Stücke schildern, gar keine Zwischenzeit übrig. Wollte man aber sagen: Dieses Verhalten der Welt ist der Knechtung Israels durch die Chaldäer gleichzeitig, es ist eben nur an andere Völker als an die eigentlichen Bedrücker Israels zu denken, so wäre es doch sehr auffallend, dass dabei Israels Beziehung zu den Chaldäern so gar nicht berührt und so gar nicht deutlich gemacht wird, dass wir es nun mit anderen Völkern zu tun haben. Die Gruppierung der Völker ist eben in jenen vier Stücken überhaupt eine ganz andere als bei Deuterojesaja. Dort scheiden sich die Völker nur, sofern es Nationen gibt, die Israel schon zur Zeit seiner Erniedrigung kannten und es damals verachteten, und andere, die damals noch nichts von ihm wussten. Nach

[1]) S. die Bedenken dagegen in Marti's Kommentar z. d. St.

seiner Erhöhung wirkt Israel ohne Unterschied als welterobernder Prophet Jahwes, der unter den Völkern Jahwes Recht aufrichtet, wobei diese aber ihre politische Selbständigkeit behalten.

Ganz anders bei Deuterojesaja. Da fallen gar nicht nur die verhassten Chaldäer, Cyrus zum Opfer. Auch Ägypten, Kusch und Seba unterliegen ihm (43, 3). Sie verlieren Selbständigkeit und Freiheit (45, 14). Sie werden zu schanden, während sie mit ansehen, dass Israel einen hilfreichen Gott hat. Sie müssten nun doch wenigstens zu den Heiden gehören, die nach jenen Stücken, besonders c. 53, Israel verachtet hatten und denen nun Vergebung und Heil zuteil wird, weil Israel ihre Schuld getragen. Aber davon ist nicht die Rede. In Ketten ziehen sie an Israel vorüber in die Gefangenschaft oder — nach anderer Erklärung — werden sie Israels Sklaven (45, 14).

Wohl kennt Deuterojesaja weiter „Entronnene der Völker“ (45, 20)[1]), die nun aufgefordert werden, sich Jahwe zuzuwenden und von ihm sich helfen zu lassen. Die Bewohner der fernen Inseln wie der arabischen Wüste werden Jahwe ehren (42, 10). Alle Völker erkennen in den durch Cyrus herbeigeführten Umwälzungen Jahwes Hand (45, 4—6) und beugen sich vor ihm als dem alleinigen und lebendigen Gott. Aber auch das ist bei Deuterojesaja wieder anders gedacht als in jenen vier Stücken. Denn nach Deuterojesaja wird die übrige Welt gar nicht durch ein längeres prophetisches Wirken Israels für Jahwes Thora gewonnen (vergl. dagegen 42, 3. 4; 49, 1. 6; 53, 11), sondern durch die Ereignisse erzwingt sich Jahwe die sofortige Anerkennung seiner Gottheit seitens der Welt, der nun weitere Belehrung nicht folgt und auch gar nicht zu folgen braucht, denn Deuterojesaja genügt es, dass die Welt Jahwes alleinige Gottheit erkennt und die Ohnmacht und Nichtigkeit der Götzen inne wird. Wir finden nämlich bei ihm eine ganz andere Vorstellung von dem religiösen Leben der Welt als in jenen vier Abschnitten. Bei Deuterojesaja erscheint die grosse Masse der Völker als Bildanbeter; er verhöhnt sie als Verehrer von Holz und Metall. Wie geringschätzig und verächtlich redet Deuterojesaja von ihrer Religiosität! Gleich wo er das erste Mal davon spricht, 40, 18 ff., aber ebenso auch 41, 6. 7. 21 ff. 29; 44, 25; 45, 16; 46, 1. 2; 47, 12. 13.[2]) Wie kann man nur meinen, dass solche tote Gebilde von Menschenhand helfen können! Dass sie es nicht vermögen, das wird jetzt an den Göttern Babels am lächerlichsten offenbar (46, 1. 2). In den grossen geschichtlichen Umwälzungen, die man jetzt erlebt, wird die Welt mit dem Vertrauen auf ihre

---

[1]) Giesebrecht denkt dabei nicht an dem Schwert des Cyrus entronnene, sondern an solche, die irgend einer grossen Katastrophe entkommen sind. Beitr. S. 125. Aber der ganze Zusammenhang Deuterojesajas legt doch die erstere Fassung näher.

[2]) Laue hat durchaus Recht, wenn er E. J. L., S. 19 sagt: „Durch das ganze Buch, durch alle Ausführungen Deuterojesajas ziehen sich Aussagen darüber, dass die Heiden im Vergleich mit Israel völlig inferior sind.“

Götter zu schanden, dagegen muss sie an Israels Erhöhung und an seiner ganzen Geschichte Jahwes alleiniges, lebendiges göttliches Walten erkennen. Das ist die grosse Belehrung der Welt durch Taten des Gottes Israels, die Deuterojesaja jetzt kommen sieht und die er mit einem Prozess vergleicht, in dem Jahwe Israels Glauben Recht gibt und die Feinde verstummen macht, ja sie zu der von Israel gegebenen Deutung der Geschichte zwingt. Diese Umwandlung kann sich nach Deuterojesajas Meinung so rasch vollziehen wie im Orient die Entscheidung eines Prozesses mit all ihren Folgen, weil es sich ihm eben im Grunde nur um die eine Frage handelt, wer Gott ist, Jahwe oder die Götter der Völker.

Ganz anders in den oben besprochenen Stücken. In Jes. 53 wird ja das Verhalten der Welt gegen Israel, die Behandlung, die sie ihm in der Zeit seiner Erniedrigung zuteil werden lässt, geradezu auf religiöse Motive zurückgeführt, für die der Verfasser ein inneres Verständnis hat. Und das Bekenntnis der Heiden in Jes. 53 ist ein ganz anderes, als man es bei Deuterojesaja erwartet und als es 45, 15 ff. auch ausgesprochen wird. Die Heiden bekennen nicht, dass sie nun einsähen, ihre Götter taugten nichts und der Bilderdienst sei Torheit, sie sagen auch nichts davon, dass Jahwes alleinige Gottheit ihnen an Israels Geschichte nun klar geworden sei, sondern sie bekennen, dass sie Israels Zeugnis bisher kein Gehör geschenkt, weil sie es als Gottesboten um seiner Leiden willen nicht erkannt haben. Das Zeugnis Israels an sie hat sich aber allem Anschein nach schon bisher darauf gerichtet, Jahwes Thora in der Welt zur Geltung zu bringen gegenüber allem Unrecht in ihr. Und darum lässt sich nun die Welt durch das gerechte Israel zu Recht und Gerechtigkeit führen (42, 3. 4; 53, 11; 51, 4). Der Gegensatz zwischen Israel und der Welt liegt also auf anderem Gebiet, und es ist leicht einzusehen, dass für Aufrichtung des Rechtes auf Erden nach Jahwes Thora ein längeres Wirken Israels nötig ist, während die Anerkennung Jahwes als des alleinigen Gottes, wie sie bei Deuterojesaja gedacht ist, sich rasch vollziehen kann.[1])

Schliesslich kommt noch die Vorstellung von dem künftigen Verhältnis der Völker zu Israel in Betracht. Die anderen Völker sind dann

---

[1]) Es ist ja schon öfter darauf hingewiesen worden, dass die Bezugnahme auf die Götzen, der Weissagungsbeweis und die Erwähnung des Cyrus von c. 49 an verstummt. Man hat das so erklären wollen, dass man die Kapitel von 49 an einem anderen Verfasser zuschrieb (Cheyne), oder sie doch, trotz 52, 7—12, in eine spätere Zeit und andere geschichtliche Verhältnisse versetzte. Dass in 49, 14—50, 3; 51, 9—52, 12; 54 und 55 von den genannten Dingen nicht mehr die Rede ist, erklärt sich aus dem Charakter dieser Stücke. Denn hier handelt es sich um die Tröstung Zions, mit der der Prophet zum Anfang seines Buches und zu dessen eigentlichem Zweck zurückkehrt. Aber dass in 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 von Götzendienst und Weissagungsbeweis nicht geredet wird, trotz der starken Bezugnahme auf die Völker, das ist schwer verständlich, wenn Deuterojesaja diese Stücke geschrieben hat. Auch ein Wechsel der geschichtlichen Situation, den er inzwischen erlebt, dürfte dafür nicht ausreichen.

nicht Israel gleichberechtigt (53, 12, vergl. v. 5), sondern sie stehen in äusserer Abhängigkeit von Israel. Sorgsam bringen die Völker, Jahwes Wink gehorsam, die bei ihnen befindlichen Israeliten nun nach Zion und lecken als dessen Vasallen in tiefster Devotion den Staub zu seinen Füssen.[1]) In wunderbarer Pracht steht dann Jerusalem, dicht bevölkert, vor jedem Angriff sicher da (54, 11—13; 52, 1. 2). Wenn 55, 5 Israel gesagt wird, es werde dann Leute rufen, die es nicht kennt, und solche, die es nicht kennen, würden zu ihm eilen, so ist das nicht etwa von prophetischem Wirken unter den Völkern zu verstehen, sondern dem ganzen Zusammenhang nach ist auch hier nur an Israels weitreichende Macht gedacht. Seinem Rufe müssen sie folgen, wie einst nach der Vorstellung Deuterojesajas die von David abhängigen Nationen dem grossen König Israels. Auch die Erwartungen Deuterojesajas im Blick auf Cyrus lassen sich dem Bild der Völker und ihrer Könige in den oben besprochenen vier Stücken nicht einreihen. Kommt doch schon Cyrus bei Deuterojesaja immer nur als einzelner, gar nicht als Herrscher eines Volkes in Betracht, das nun in irgend ein bestimmtes Verhältnis zu Israel träte. Mag auch angedeutet werden, dass Cyrus späterhin ein bedeutendes Reich behält (43, 3, vergl. auch 45, 14), dass er selbst Jahwes Namen anrufen (41, 25) und den eigentlichen Zweck seiner Sendung erkennen wird, so hat Deuterojesaja gar kein Interesse daran, die weiteren Beziehungen des Cyrus zu Israel und zur übrigen Welt, sowie zu deren späterer Jahweverehrung darzulegen. So sehr kommt ihm im Grunde der ohne sein eigenes Wissen von Jahwe in Dienst genommene Perserkönig nur als vorübergehend gebrauchtes Werkzeug Jahwes in Betracht, das Jahwes und Israels Anerkennung in der Welt herbeizuführen hat.

Wenden wir uns nun dem Bilde Israels bei Deuterojesaja zu. Es zeigt auch unverkennbar verwandte Züge mit dem 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 uns begegnenden. Hier wie dort befindet das Volk sich in tiefem Elend, noch fern von dem ihm verheissenen Heil, hier wie dort wird dessen Erlangung ihm aber auch für die nächste Zeit in Aussicht gestellt. Bei dem Verfasser jener Stücke wie bei Deuterojesaja hat die Erhöhung und Verherrlichung Israels Bedeutung für Jahwes Anerkennung in aller Welt. Hier wie dort heisst Israel der Knecht Jahwes, den Jahwe von Mutterleibe an gebildet und sich erwählt hat, und hier wie dort ist es der Zeuge Jahwes an die Welt.

Aber bei genauerem Zusehen zeigen sich doch auch hier tiefgreifende Unterschiede. Deuterojesajas Worte richten sich unverkennbar an die Juden im babylonischen Exil. Ihnen verheisst er die baldige Heimkehr und stellt sie neben, ja über den einstigen Auszug aus Ägypten und den Wüstenzug zur Zeit Moses. Sollten doch gerade die Wunder dieser

[1]) Man beachte die hier anders als 49, 11. 12 geschilderte Heimkehr der Diaspora.

Heimkehr der Verherrlichung Jahwes vor der Welt dienen. Jahwe selbst kehrt mit seinem Volk nach Zion zurück (40, 9. 10; 52, 8. 12). Die Rückkehr in die Heimat ist das erste und letzte, wovon der Prophet redet (40, 3—5. 9—11; 41, 17—21; 42, 16. 17; 43, 19—21; 48, 20. 21; 52, 7—12; 55, 12. 13). Dieses Deuterojesaja so wichtige Stück schien uns in jenen vier unter I. besprochenen Abschnitten zu fehlen. Wohl reden sie von der Tröstung Zions und der Wiederherstellung seiner Trümmer (51, 3), aber das ist auch in nachexilischer Zeit verständlich und die Ausführung 49, 7—13 glaubten wir von der Sammlung der noch in der Welt zerstreuten Reste Israels verstehen zu müssen (vergl. v. 5. 6). Freilich fehlt dieser letztere Zug auch bei Deuterojesaja nicht. Er spricht 46, 3 vom „ganzen Überrest des Hauses Israel“ und verheisst ausdrücklich jedem nach Jahwes Namen genannten Heil 43, 7. Auch da sammeln sich diese Reste aus allen Himmelsgegenden (v. 6). Aber nach 49, 22 möchte man vermuten, dass das für Deuterojesaja erst der Heimkehr der jüdischen Exulanten folgt. Wie sehr ihm diese als das Wichtigste im Vordergrund steht, das zeigt die mehrfache besondere Erwähnung der Städte Judas (40, 9; 44, 26; vergleiche 45, 13).[1])

Doch — so auffallend auch der Unterschied von 48, 20. 21 und 49, 5. 6. 9b—12 ist — es könnte Zufall sein, dass in den vier besonders behandelten Stücken von der Heimkehr aus dem babylonischen Exil nicht wirklich erkennbar gesprochen wird. Viel schwerer wiegen die Unterschiede in der Darstellung und Beurteilung des Charakters Israels und seines Verhaltens gegen Jahwe in Vergangenheit und Gegenwart. Damit hängt auf das engste die verschiedene Erklärung des Geschickes Israels zusammen. Schon Smend hat darauf hingewiesen mit den Worten:[2]) „Übrigens ist der wichtigste Unterschied zwischen Deuterojesaja und den Ebed-Jahwestücken nun der, dass diese die Sünde Israels ignorieren.“ Allerdings stellt Budde diesen Gegensatz sehr zurück. Er meint, Kleinglaube, Furchtsamkeit, Trägheit seien im Grunde die einzigen Feinde, gegen die Deuterojesaja zu kämpfen habe. Wiederum bekenne 49, 4 der Knecht, wie kleinmütig er früher gewesen, und auch 50, 7—9 schimmere hindurch, wie sehr er der Hülfe gegen das Verzagen bedurft hat.[3])

Es gilt deshalb die Frage nach der Sünde Israels bei Deuterojesaja eingehender zu prüfen. Am deutlichsten spricht der Prophet darüber 42, 19—25 und 43, 23—28. Eine durch Generationen aufgehäufte Schuld hatte zuletzt Jahwes Langmut erschöpft und seinen Zorn zum Ausbruch gebracht. (43, 27. 28; 47, 6; 54, 7 ff.). In Kriegsglut frass Jahwes Grimm das Volk (42, 25). Aber — so muss Deuterojesaja klagen — selbst das war umsonst. Israel hat sich das nicht wirklich zu Herzen genommen.

[1]) 48, 1. 2, das auch hierher gehören würde, ist vielleicht jüngerer Zusatz.

[2]) R. G. 2, S. 353 Anm.

[3]) E. J. L., S. 29. 30.

Es ist noch jetzt, so wie der Prophet es vor sich hat, ein innerlich blindes und taubes Volk (vergl. 43, 8). Und das ist nach 42, 20 durchaus ein selbstverschuldeter Zustand.[1]) Auch 43, 22 ff. sagt der Prophet den Exulanten um ihn her, dass sie das Heil nicht im geringsten verdienen, wenn Jahwe nach ihrem Verhalten fragen wollte. Nur an sie nämlich kann er denken, wenn er ihnen vorhält, dass sie Jahwe nicht mit Opfern geehrt,[2]) dafür aber ihm Mühe gemacht mit ihren Sünden v. 24. Sie sollen vor Jahwe hintreten und ihm Guttaten nennen, die sie rechtfertigen könnten v. 26. Nur um seinetwillen, nicht um des Verhaltens Israels willen, tilgt Jahwe seines Volkes Sünde.[3]) Wie wenig der Prophet die innere Haltung seiner Zuhörer anerkennen kann, das zeigen weiter die scharfen Worte 45, 9: „Wehe dem, der mit seinem Bildner rechtet, ein Scherbe unter irdenen Scherben. Spricht etwa der Ton zum Töpfer: Was machst du und sein Werk: Du hast keine Hände?“[4]) Nicht weniger hart sind die Worte 50, 1—3, in denen dem Volk sein eigengerechtes Murren, der Mangel an Erkenntnis der eigenen Schuld und an Willigkeit, Jahwe Gehör zu geben, vorgehalten wird.[5]) So tief ist Deuterojesaja von Israels Sünde und innerer Unzugänglichkeit durchdrungen, dass er geradezu erwartet, erst durch Gewährung des Heils werde Jahwe sein Volk zur Erkenntnis bringen. Die Beschämung durch unverdiente Güte 43, 1 ff., v. 25 wird ihm die Augen öffnen. Noch blind und taub wird Israel der Welt als Zeuge Jahwes vorgeführt und erst durch das Bekenntnis Jahwes zu ihm vor der Welt selbst zur Einsicht gebracht (43, 10; 44, 22).

Wenn Deuterojesaja daneben immer wieder zur Furchtlosigkeit, zu mutigem Glauben ermuntert, so ist der Grund dafür nicht, dass Kleinglaube, Furchtsamkeit und Trägheit im Grunde die einzigen Feinde sind, die er bekämpft. Er redet an manchen Stellen mild und liebevoll, weil er ergriffen ist von dem Erbarmen Jahwes, das sich jetzt trotz der inneren Unzugänglichkeit Israels offenbaren muss. Weil Jahwe Israel einst in Abraham erwählt hat (41, 8; 43, 1; 44, 1. 2. 21. 24; 45, 4; 46, 3), weil er

[1]) Man kann der Anwendung des kritischen Messers sehr abhold sein und doch zugestehen, dass der überlieferte Text in 42, 18—25 krank ist. Budde scheint zu meinen, E. J. L., S. 31, 32, dass im Grunde nur das Interesse an Beseitigung der Schilderung des Knechtes Jahwes aus diesem Stück der Kritik die Hand führe. Aber hiergegen ist Marti ein unverdächtiger Zeuge, da er 42, 1—4 für deuterojesajanisch hält, also durch die Rücksicht auf dieses Stück bei seinem Urteil nicht bestimmt wird. Dennoch ist ihm die Ursprünglichkeit der Verse 42, 19. 21. 22 und 24 b fraglich, und er macht dagegen wichtige Gründe geltend. In v. 18—20 ist der Wechsel der Person und der Numerus doch ganz aussergewöhnlich hart, noch abgesehen von den Bedenken, zu denen LXX Anlass geben.

[2]) Das vorexilische Volk hatte solche ja im Überfluss dargebracht.

[3]) Auch wenn man das לְמַעֲנִי mit Duhm u. A. streicht, bleibt dieser Gedanke bestehen. Er kommt schon in dem zweimaligen אֹזְכֹּר zum Ausdruck, vergl. aber auch 48, 11.

[4]) So wird mit Duhm u. A. zu ändern sein.

[5]) Hierhin würden auch die Vorwürfe in c. 48 gehören, das aber wohl stark überarbeitet ist.

an Zion hängt wie an einer Jugendgeliebten, mit heisserer Liebe als eine Mutter an ihrem Kind (54, 6; 49, 15. 16), weil er seiner im Grunde ganz unerklärlichen Liebe zu Israel nicht untreu werden kann (43, 2),[1]) schon mit Rücksicht auf sein gegebenes Wort und seine Ehre vor der Welt, gewährt Jahwe Israel das Heil trotz des schändlichsten Verhaltens seines Volkes.[2])

Wie ganz anders ist die innere Haltung Israels in den unter I. besprochenen Stücken! Nicht nur im Bekenntnis der Heiden wird seine völlige Unschuld bezeugt (c. 53), auch da, wo es Jahwe allein gegenübersteht, sagt es selbst, es sei nicht abgewichen, nicht widerspenstig gewesen (50, 5) — und das unmittelbar nach der Anklage 50, 1! Ohne jede Einschränkung wird es dann von Jahwe als der Gerechtigkeit nachjagendes, Jahwes Thora im Herzen tragendes Volk getröstet (vergl. 43, 26). Unter schwerstem Druck hält es gläubig an seiner bevorstehenden Rechtfertigung fest, während es bei Deuterojesaja murrt und mit Jahwe hadert (40, 27; 45, 9; 50, 1). Deuterojesaja begreift nicht, dass sein Volk nicht seines Gottes Grösse, Herrlichkeit und Huld sieht wie er, ihm ist darum Kleinmut und Verzagtheit unberechtigt, eine Äusserung des Zweifels an Jahwes Macht und Einsicht, des törichten Gedankens, ihn mit anderen Göttern vergleichen zu wollen. Da entspringt der Zweifel dem Gefühl der Gottesferne (40, 27; 46, 12). In jenen vier Stücken wird Kleinmut und Zweifel tapfer überwunden in dem Bewusstsein der Gottesnähe, obgleich wirklich unbegreiflich schwere, dem Glauben Hohn sprechende Erfahrungen dagegen anbrausen (50, 4). Auch in 49, 4 ff. kann man nicht sündigen Kleinmut finden[3]), sobald man nur mit der Tatsache einer erfolglosen Wirksamkeit des Knechtes in der Zeit seiner Niedrigkeit rechnet. Ist eine solche vorausgesetzt, wie aus 50, 4 ff.; 53, 1 hervorzugehen scheint, dann spricht der Knecht 49, 4 nur die reine Wahrheit aus. Aber auch da wird sofort das Wort unbeugsamen Glaubens hinzugefügt, das ihn aufrecht erhalten hat.

Die hier vorliegenden Unterschiede sucht Budde so zu erklären, dass Deuterojesaja „dem Israel, wie es nicht sein soll, dem Israel der gegenwärtigen Erfahrung, das Israel der gottgefälligen und seligen Zukunft gegenüberstelle.“[4]) Aber bei Deuterojesaja sowohl wie in den besonders behandelten vier Abschnitten handelt es sich doch immer um das ganze und um das wirkliche Volk, wie es sich vor der grossen Wendung seines Geschickes tatsächlich verhält. Dort wird ihm das Heil zu teil trotz

---

[1]) Vergl. hierzu Duhms Ausführungen z. d. St.

[2]) Beachte besonders die Anfügung von 43, 1 ff. an 42, 18—25 und von 44, 1 an 43, 22—28.

[3]) Gegen Budde E. J. L., S. 30.

[4]) E. J. L., S. 30.

seines Verhaltens, hier ist es gerade der Lohn seiner Frömmigkeit in der Zeit tiefer Erniedrigung.

Da ist Budde's Satz schwer verständlich, dass 50, 7—9 „die Vergangenheit tatsächlich in der Zukunft liegt.“[1]) In der Zukunft ist ja solches Verhalten, wie es 50, 7—9 und 51, 1—8 als jetzt tatsächlich und wirklich hingestellt wird, gar nicht mehr nötig, ja gar nicht mehr möglich, weder bei Deuterojesaja, noch nach den Stücken 42, 1—7; 49,1—13; 50, 4 bis 51, 8; 52, 13—53, 12. Denn nach diesen handelt es sich bei dem frommen Verhalten des Knechtes in seinem Leiden um eine ganz aussergewöhnliche nur in diesem Moment und zu bestimmtem Zweck von Jahwe ihm zugemutete Leistung.

Das führt uns auf einen weiteren Punkt. In den besprochenen vier Stücken ist Israels gegenwärtiges, völlig unschuldiges Leiden überhaupt nur erklärlich als Leiden für fremde Schuld, und darum ist auch seine Erhöhung der wohlverdiente Lohn für die bewiesene hervorragende Gerechtigkeit und Treue. Bei Deuterojesaja dagegen ist Israels Leiden voll verdient. Dem entspricht, dass seine Verherrlichung da ein Akt unerhörter und unbegreiflicher Gnade Jahwes ist, die sich zuletzt nur aus Jahwes Charakter und der Rücksicht auf seine Ehre erklären lässt.

Zum Ausgleich des hier vorliegenden Gegensatzes in der Auffassung und Darstellung des Verhältnisses von Schuld und Leiden Israels hat Budde auf 40, 2 hingewiesen. Da werde ganz klar ausgesprochen, „dass Jerusalem ein doppeltes Strafmass für alle seine Sünden empfangen habe.“[2]) Somit sage Deuterojesaja selbst, dass die eine Hälfte der Strafe unverdient sei. Dieses Teil Strafleiden kann nun den Heiden zu gute kommen. Dann würde also Deuterojesaja 42, 25; 43, 28; 50, 1 nur von der verdienten Hälfte des Leidens Israels reden, dagegen Jes. 50, 4—9; 51, 1—8; 53 (vergl. auch 49, 7) nur von der unverdienten, deshalb das eine Mal Israel als durch und durch sündig, das andere Mal als völlig gerecht und gottwohlgefällig hinstellen. Aber ehe man sich zu einer solchen Spaltung in der Auffassung Israels bei Deuterojesaja entschliesst, die ihn dazu bringen könnte, es hier nur von der Tag-, dort nur von der Nachtseite zu betrachten, gilt es doch zu fragen, ob 40, 2 sich nicht anders verstehen lässt, zumal bei Deuterojesaja sonst wie in jenen vier Stücken das Volk immer als ganzes und wirkliches in Betracht kommt, wie ja auch Budde selbst hervorhebt.[3]) Im Zusammenhang von 40, 1 und 2 will Deuterojesaja seinem Volke doch nur verkündigen, dass seine Schuld nun wirklich ganz getilgt, die Zeit des göttlichen Zornes endgültig vorüber ist. Da wir nun bei dem Propheten

---

[1]) E. J. L., S. 30 Anm. Vergl. auch Marti zu Jes. 51, 7: „Die Anwendung dieses Ausdrucks auf die Zeitgenossen zeigt, wie sehr Deuterojesaja das, was sein soll, in das, was ist, hineinträgt, wie sehr er in dem empirischen Israel das ideale sieht.“

[2]) E. J. L., S. 11. Vergl. auch Giesebrecht, Beiträge, S. 179 und K. J. S. 100 ff.

[3]) E. J. L., S. 30.

die Anschauung finden, dass Jahwe im stärksten Affekt gestraft hat (42, 25; 47, 6; 51, 17 ff.; 54, 8), so ist es auch begreiflich, wenn er durch einen besonders starken Ausdruck hervorhebt, dass Jahwe jetzt die Vergangenheit als völlig abgetan ansehn will. Kann es sich doch dabei um eine sprichwörtliche Redeweise handeln, entsprechend etwa unserem „doppelt und dreifach".

Auch das Wort 47, 6, wonach Babel den Israeliten mehr auferlegte, als es eigentlich durfte, kann nicht zu dem unschuldigen Leiden des Volkes 49, 7; 50, 6; 53 in Beziehung gesetzt werden. Denn 47, 6 handelt es sich um etwas ganz anderes als um die Verachtung, die dem unschuldigen Knecht Jahwes von der Welt zu teil wird. Hier soll doch nur die Grösse der Schuld Babels grell beleuchtet werden, und zwar, um es desto strafwürdiger erscheinen zu lassen. An ein Leiden, das Heiden zu gute kommen könnte, denkt dort Deuterojesaja am allerwenigsten.

Aber redet nicht auch Deuterojesaja — wenn man von den Stücken 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 absieht — wiederholt von Israels Rechtfertigung? Und setzt das nicht ein Recht voraus, auf das es Anspruch hat und das Jahwe zur Anerkennung bringt? Auch wenn man 42, 21; 48, 1. 18; 54, 17 b als wahrscheinlich sekundär ausscheidet,[1]) so wird allerdings noch mehrfach das Heil, das Jahwe seinem Volk gewährt, dessen Rechtfertigung genannt (45, 8. 24. 25; 46, 12). Israels Feinde werden zu schanden, ihm aber wird sein Recht (41, 10. 11; 45, 16. 17). Jahwe ist der Anwalt Israels, sein גֹּאֵל, der seines Volkes Sache der Welt gegenüber zu der seinigen macht (41, 14; 43, 1. 14; 44, 6. 22. 23. 24; 47, 3. 4; 48, 20). Aber das ist nicht ein Recht, das Israel auf Grund seines Verhaltens beanspruchen könnte. Weder 40, 27 noch 40, 10 wird man so erklären dürfen. Bei 40, 27 lässt sich nämlich fragen, ob der Prophet mit den Worten überhaupt ein Recht Israels anerkennen will und ob der Vorwurf nicht vielmehr im Sinne von 45, 9 zu deuten ist. Aber wenn hier auch ein Recht Israels anerkannt würde, so wäre damit noch nicht gesagt, dass es ein von Israel erworbenes wäre. Und 40, 10 handelt es sich nicht um einen von Israel verdienten Lohn, den Jahwe auszahlt, sondern es ist in dem Bild von Jahwes eigenem Kampfeserwerb die Rede. Damit sind die Exulanten gemeint, die Jahwe heimbringt (v. 11). Bei Deuterojesaja ist eben das Recht Israels, soweit er von einem solchen redet, kein subjektiv erworbenes — auf sein Verhalten gesehen verdient es vielmehr nur Strafe — sondern ein objektiv ihm gegebenes, gegeben und verbrieft in dem character indelebilis des Knechtes Jahwes (41, 9), zu dem Jahwe es in Abraham erwählt hat. Die Verpflichtung, die Jahwe damals sich auferlegt hat, die erkennt er als für sich bindend an, und damit hat Israel allerdings ein Recht der Welt gegenüber, so gewiss, auf Israels Betragen

[1]) Vergl. besonders Duhm und Marti zu diesen Stellen.

gesehen, Jahwes Festhalten an dieser Zusage völlig freie, unverdiente Gnade ist.

Darum wird denn auch noch öfter als von Israels Recht und Rechtfertigung bei Deuterojesaja von der göttlichen Gerechtigkeit in dem Sinne geredet, dass Jahwe treu zu seinem Wort steht. Ausdrücklich wird diese Beziehung 45, 23 hergestellt (vergl. auch 45, 8 mit 55, 10. 11). Weil Jahwe sein Wort wahr macht, erkennt die Welt ihn als gerechten Gott an (45, 15. 16. 21. 24. 25). Das Israel, an das der Prophet sich wendet, macht dagegen seinerseits sein Recht der Welt gegenüber nicht getrost geltend, es ist kleinmütig und verzagt, geneigt, den Götzen mehr Macht zuzutrauen als Jahwe. In Jes. 40—55 ohne jene vier Stücke ist es eben Deuterojesaja allein, der wirklich getrost auf der Überzeugung vom gottgegebenen Recht Israels der Welt gegenüber steht und nun darum ringt, sein Volk auf die Höhe seines Glaubens zu erheben.

In den Stücken 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 dagegen ist Israel als ganzes Volk seines guten Rechtes der Welt gegenüber sich bewusst, weil es gerecht ist. Wohl wird auch 42, 6 Jahwes Treue, mit der er zu seinem Wort steht, seine Gerechtigkeit genannt, aber zugleich tritt die Gerechtigkeit Jahwes in engste Beziehung zu Jahwes Wohlgefallen an Israel (42, 1), ja zu Israels Rechtverhalten (50, 7—9; 51, 1—8). Israel darf eben deshalb auf Jahwes rechtfertigende Hülfe hoffen, ja es hat einen Anspruch auf verdienten Lohn (49, 4).[1]) So wesentlich ist diesen Stücken der Gedanke der vergeltenden Gerechtigkeit, dass das unschuldige Leiden des gerechten Israel überhaupt nur als stellvertretendes verstanden werden kann. Sonst wäre Gottes Gerechtigkeit in Frage gestellt. Dieser ganzen Betrachtungsweise ist es denn auch nur angemessen, dass Israel gerade in diesen Stücken der Vertreter von Recht und Gerechtigkeit auf Erden ist und dass es seine Aufgabe für die Zukunft ist, als Jahwes Prophet und Bevollmächtigter Recht unter den Völkern herzustellen (42, 4; 51, 4; 53, 11).[2])

Und nun noch die Bezeichnung Israels als Knecht Jahwes bei Deuterojesaja. Wir fanden sie ja auch in 42, 1—7; 49, 1—13; 52, 13—53, 12[3]). Aber während da der Begriff, obgleich das Moment der göttlichen Fürsorge darin nicht fehlt (42, 1; 49, 6), vorwiegend mit Rücksicht auf den Beruf Israels, der Welt Jahwes Recht zu bringen, verwendet wird (42, 1; 49, 3. 6; 52, 13; 53, 11),[4]) tritt bei Deuterojesaja die andere Seite scharf

[1]) Der Vergleich mit 40, 10 ist bemerkenswert. Da ist von einem Erwerb die Rede, den Jahwe sich verschafft, 49, 4 von einem, den Israel durch seine Leistungen sich verdient hat.

[2]) Damit hängt zusammen, dass 50, 4 Israel schon im Zustand seiner Erniedrigung eine לשון למודים hat, dagegen Deuterojesaja 54, 13 erst für die Zukunft verheisst, dass dann alle Zionssöhne למודי ה׳ sein werden.

[3]) S. 27.

[4]) Das haben besonders Schian und Laue hervorgehoben.

hervor. Knecht Jahwes wird Israel hier genannt, um damit seine vor allen Völkern bevorzugte Stellung zu kennzeichnen (41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 8; 48, 20). An all diesen Stellen, abgesehen von 48, 20 ist auch noch von Israels Erwählung ausdrücklich die Rede. Der Prophet tröstet sein Volk damit, dass es Jahwes Knecht ist, ja er stellt diese Israel gegebene Würde geradezu in Gegensatz zu Israels innerer Unwürdigkeit. Jahwe will sich nicht an diese, sondern an Israels Erwählung zum Knecht halten (44, 1 und 43, 22—28, vergl. 43, 1 ff. und 42, 18—25).

Anders scheint auf den ersten Blick 43, 10 der Ausdruck gebraucht zu sein. Das blinde und taube Volk (v. 8) ist der Welt in dem Prozess, den Jahwe mit ihr und ihren Götzen führt, gegenüber gestellt worden, und nun beruft sich Jahwe v. 10 auf dieses Volk mit den Worten: „Ihr seid meine Zeugen und mein Knecht, den ich erwählt habe.“ Sellin verurteilt es nun freilich als „Unsinn“, das עבדי in v. 10 prädikativ zu fassen „ihr seid mein Knecht, den ich erwählt habe“,[1]) und Budde meint, man müsse dem der Sache nach zustimmen,[2]) wenn man hier nicht wie er einen Hinweis auf Israels Beruf fände. Indes, ist es denn so wunderbar, dass Jahwe, der einen blinden und tauben Zeugen der Welt vorführt, sich zu dieser Jammergestalt ausdrücklich noch als zu seinem erwählten Knecht bekennt? Die Welt ist ja dann noch verwundert genug, bei diesem Volk den alleinigen Gott zu finden (45, 15). In dem Zustand vollends, in dem Jahwe es der Welt gegenüberstellt, sieht es doch sehr wenig nach dem Günstling des höchsten Herrn der Welt aus. Dass sie Israel als solchen erkennt, darauf kommt aber für die Welt alles an, um Israels Zeugnis recht zu würdigen. Zweifellos hat Israel auch bei Deuterojesaja einen Beruf an die Welt (43, 10). Aber nicht deshalb heisst es Knecht Jahwes. Auch 48, 20 ist von einem Zeugnis an die Welt die Rede, das der Knecht aussprechen soll.[3]) Aber es ist das auch hier nicht das charakteristische Merkmal des Knechtbegriffes wie in jenen vier Stücken. Und das Zeugnis Israels an die Welt bei Deuterojesaja ist auch wieder anders vorgestellt als dort. Nach 49, 4; 53, 1; 52, 13 hat Israel schon vor seiner Verherrlichung vergeblich in der Welt gewirkt, und nach seiner Erhöhung beginnt eine noch länger währende Wirksamkeit für Aufrichtung des Rechtes auf Erden. Der Verfasser dieser Stücke hat eben ein feines Empfinden dafür, dass das keine Sache von heut auf morgen ist. Bei Deuterojesaja ist das ganze Bild des Prozesses, in dem Israel als Zeuge für Jahwes Gottheit auftritt, nur eine Darstellung des geschichtlichen Aktes, durch den Jahwe selbst die Ohnmacht der Götzen und seine Macht erweist. Israels Zeugnis spricht nur aus, was eigentlich alle Welt schon sieht; es hat Jahwes Ruhm

[1]) Serubbabel, S. 108.

[2]) E. J. L., S. 32, Anm. 1.

[3]) 43, 21, wo noch deutlicher von einem solchen Beruf die Rede ist, ist doch vielleicht mit Duhm, Cheyne und Marti als Glosse anzusehen.

zu verkündigen im stolzen Gefühl, der Knecht Jahwes zu sein, dem in der Welt die Zukunft gehört (45, 16. 17. 25; 48, 20).

Nur 42, 19[1]) wird auch ausserhalb der unter I. berücksichtigten Abschnitte der Begriff des Knechtes Jahwes zu einer Sendung Israels im Auftrage Jahwes in Beziehung gesetzt: „Wer ist blind wie mein Knecht und mein Bote, den ich senden will?“ Aber es ist doch sehr auffallend, dass die Vorlage der LXX offenbar gerade die Worte כמלאכי אשלח nicht hatte. Das gibt ein Recht zu der Vermutung, dass diese Worte erst mit Rücksicht auf 42, 1—7 im massor. Text später hinzugefügt worden sind. Haben doch, wie das besonders Marti nachzuweisen versucht hat, die Verse 42, 18—25 wohl überhaupt eine stärkere Bearbeitung in jüngerer Zeit erfahren.[2]) Jedenfalls wird diese eine textlich unsichere Stelle den klaren oben nachgewiesenen Aussagen gegenüber nicht als Beweis verwendet werden dürfen. Eher verstärken diese die gegen den Text 42, 18—25 von Marti aus ganz anderen Gründen erhobenen Bedenken. Die dargelegten Unterschiede zwischen den unter I. behandelten Stücken und dem übrigen Bestand von Jes. 40—55 wird man auch nicht mit Giesebrecht daraus erklären können, dass Deuterojesaja Enthusiast sei, „von Stimmungen abhängig, fähig, die Dinge bald so, bald anders zu nehmen.“[3]) Das mag für unbedeutendere, nicht recht auszugleichende Aussagen, die auch so noch im Buche Deuterojesajas bleiben, wie 43, 4 und 52, 3, seine Geltung haben, aber wo es sich um so schwerwiegende Fragen wie die der Sündigkeit oder Gerechtigkeit Israels, der Freude an der Bestrafung der Heiden oder der Fürbitte und des willigen Leidens für sie, die Abtrünnigen, handelt, da genügt die Erklärung durch den Enthusiasmus des Propheten nicht mehr, auch nicht der Hinweis darauf, „dass der Prophet das eine Mal Israel nach seiner höchsten Aufgabe charakterisiert, das andre Mal nach seiner empirischen Beschaffenheit.“[4]) Wir haben vielmehr gesehen, dass es sich beide Male um das Volk, wie es jetzt wirklich ist, handelt.

---

[1]) Satt עבדו, 44, 26, das hier noch in Betracht kommen könnte, wird mit Duhm, Kittel, Marti der plur. zu lesen sein; sonst müsste man hier beim sing. an den Propheten denken.

[2]) s. o. S. 34.

[3]) Giesebrecht, Beiträge S. 109. K. J., S. 139, vergl. dazu Anhang, 3.

[4]) Giesebrecht, Beiträge S. 110, Anm. Ähnlich Halévy, Revue Sémitique 1899, S. 201.

III.

Grundschrift und Ergänzung.

Die Ausscheidung der Stücke 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 aus dem Buche Deuterojesajas lässt uns zwei trotz mancher verwandter Züge bis in Einzelheiten hinein deutlich verschiedene Bilder von dem Verhältnis Israels zur umgebenden Welt erkennen. Jedes dieser Bilder für sich ist klar und einheitlich. Das spricht für zwei verschiedene Verfasser.[1]) Die andererseits vorhandenen Beziehungen beider Gruppen zueinander und die immer wiederholten Versuche, die Einheit des Buches zu beweisen, führen darauf, die vier näher bezeichneten Stücke als Ergänzungen zu dem Buche Deuterojesajas anzusehen. Schon Schian hat diesen Gedanken für die von ihm nach Duhms Vorgang ausgeschiedenen Ebed-Jahwe-Lieder angedeutet.[2]) Aber er hat den Nachweis für diese Vermutung unterlassen, weil das „weiter zu verfolgen, in unendliche Weite führen würde." Das dürfte aber nur gelten, wenn man den Knecht der Ebed-Jahwe-Lieder individuell fasst. Erkennt man dagegen auch da in dem Knecht Israel und grenzt man die Stücke so ab, wie wir es getan, dann lässt sich vielleicht doch einigermassen verständlich machen, was einen Späteren zu solchen Ergänzungen veranlassen konnte. Schian empfindet auch selbst, dass dieser Gedanke der Ergänzung sich eigentlich nur durchführen lässt, wenn man auch in den Ebed-Jahwe-Liedern „den Ebed mit Israel irgendwie in Beziehung setzt." Nur dass er nicht sagt, wie das zu geschehen habe.

Seit die Erklärung der prophetischen Schriften immer mehr mit Hinzufügungen aus der Zeit der jüdischen Gemeinde rechnet, hat nicht nur das Verständnis der älteren Propheten, sondern auch das des religiösen Lebens der nachexilischen Zeit gewonnen.

Die jüdische Gemeinde erkannte ja das harte Urteil der vorexilischen Propheten über Israels Vergangenheit demütig an. Sie wollte nun anders sein als die Väter. Darum hatte die Gerichtspredigt der älteren Propheten keine unmittelbare Bedeutung mehr. Denn das Gericht war ergangen. Aber doch wurde jene Verkündigung nun zur ernsten Mahnung, durch treuen Gehorsam gegen die göttlichen Forderungen einem erneuten Gericht vorzubeugen oder sich in dem noch bevorstehenden Gericht über alle Gottlosigkeit Gottes Anerkennung zu sichern, oder endlich durch

[1]) Wir meinen hier von einer eingehenden Untersuchung der Identität des Verfassers der vier ausgelösten Stücke absehen zu können. Die Ausführungen von König, Budde, Sellin, wie auch schon die Arbeit Schian's zeigen, dass gegenüber der unter I. nachgewiesenen Einheitlichkeit der Anschauung die schon geltend gemachten literarkritischen Bedenken nicht stark genug sind. Die sprachliche Eigenart von Jes. 52, 13—53, 12 erklärt sich zur Genüge aus der Eigentümlichkeit des Inhalts.

[2]) E. J. L., S. 58 f.

ganzen Ernst den noch auf dem Volke lastenden Rest göttlichen Zornes abzuwenden. Je strenger man es sich damit nahm, um so getroster konnte man auf die Zukunftshoffnung blicken, die als schwacher Schimmer schon die düstere Gerichtspredigt mancher älterer Propheten umsäumte. Aber dieser schmale Lichtstreif genügte nicht zur Aufhellung der dunkeln, rätselvollen Gegenwart. Man begehrte deutlichere Antwort auf bestimmte Fragen, die sie stellte. In Hinzufügungen hoffnungsreicher Trostworte und bestimmter Verheissung wurde sie gegeben. Die weitertreibende, neue prophetische Worte zeugende Kraft der älteren Schriften zeigt ebensosehr ihre Wichtigkeit für die Erbauung der jüdischen Gemeinde wie ihre Ergänzungsbedürftigkeit, wenn sie für das unter so ganz anderen, äusseren und inneren Bedingungen sich auswirkende Leben der nachexilischen Gemeinde ihre Bedeutung behalten sollten.[1]) Es ist bemerkenswert, dass nicht wenige dieser Hinzufügungen auf das Verhältnis Israels zu den Völkern Bezug nehmen. Eben in dieser Richtung stellte der Fortschritt der Geschichte immer wieder neue Fragen.

Das Buch Deuterojesajas ist nun im Unterschied von den vorexilischen Prophetenschriften nicht Gerichtsverkündigung sondern Trostbotschaft. Das machte es, wie sein Widerhall im Psalter zeigt, zu einer ganz besonders wertvollen Schrift für die auf das kommende Heil hoffende jüdische Gemeinde. Sie redete den Verzagenden zu Herzen, strafte allen Unglauben und alles Murren und lenkte die Herzen auf den ewigen alleinigen Herrn und Schöpfer der Welt, vor dem die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Stäublein auf der Wage. Aber diese Schrift enthielt doch auch manches, was dem Glauben Späterer schwere Rätsel aufgab, ja imstande war, die ernstesten Zweifel zu wecken. Denn sie trägt das scharfe Gepräge ganz bestimmter unwiederholbarer Zeitverhältnisse und verknüpft mit ihnen ihre Weissagungen. Ja, Deuterojesaja machte von der Erfüllung seiner bedingungslos gegebenen Verheissungen[2]) geradezu die Wahrheit der Jahwereligion abhängig. Er hatte die Hoffnung der Exulanten und die endgültige Gewährung des Heils für Israel an die Person des Cyrus und die durch ihn herbeizuführende Niederwerfung und Zerstörung Babels geknüpft. Mit ganz konkreten Zügen hatte er das ausgeführt. In Jahwes Dienst durchstürmt Cyrus jetzt die Länder. Bald wird Babel, die Herrin der Welt entthront und entehrt im Staube sitzen. Dann gestattet Cyrus den Juden die Heimkehr, und Jahwe schmückt diese mit Wundern, die den einstigen Wüstenzug in Schatten stellen. Zion ersteht in herrlicher Pracht, und alle Welt huldigt ihm.

---

[1]) Vergl. Nowack „Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit“ in „Theol. Abhandlungen“, H. Holtzmann gewidmet, 1902, S. 33 ff.

[2]) Für Deuterojesaja ist ja in c. 40—48 das Heil durchaus nicht durch den Glauben oder das Verhalten Israels bedingt, das Heil soll solchen Glauben erst hervorrufen (43, 10; 44, 2).

Wie wenig davon hat sich aber damals verwirklicht, selbst wenn unter Cyrus eine Heimkehr stattgefunden hat. Man muss sich geradezu wundern, dass diese an Personen und Verhältnisse einer ganz bestimmten Zeit anknüpfende Schrift sich trotz Nichterfüllung mancher ihrer Vorhersagungen als Erbauungsbuch in der jüdischen Gemeinde erhalten hat, zumal eine Umdeutung ihrer Aussagen auf spätere Verhältnisse nur sehr teilweise möglich war. Es ist das ein Beweis für die Macht der hier trotz aller Anstösse für den Glauben Späterer sich offenbarenden Gotteserkenntnis und des darin sich aussprechenden weltüberwindenden Glaubensmutes. Aber der Widerspruch zwischen den tatsächlichen Verhältnissen der nachexilischen Zeit und dem Inhalt dieses Buches macht nun auch Ergänzungen verständlich, wie wir sie in 42, 1—7; 49, 1—13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12 zu finden meinen.

Schon die Stellen, an welchen diese Stücke eingefügt sind, verdienen Beachtung. Gegen die Meinung Duhm's, dass die Stelle, die jetzt jedes Gedicht einnimmt, „einfach bedingt gewesen sei durch genügenden freien Raum am Rande oder zwischen grösseren Absätzen der deuterojesajanischen Schrift“,[1]) hat schon Ley die geistige Bedeutung des Verfassers dieser Stücke geltend gemacht, der sie kaum so willkürlich eingestreut hätte.[2]) Gerade wenn wir den Gesichtspunkt der Ergänzung anwenden, wird die Einfügung der bezeichneten Stücke an ihrem Platz verständlich.

42, 1—7 schliesst an den Abschnitt an, in dem Cyrus eingeführt wird, der Fürsten wie Lehm zerstampfende Welteroberer, dessen Taten ja der Anerkennung Jahwes als des alleinigen Gottes die Bahn brechen sollten (45, 1 ff.). Auf die Verwirklichung dieser Weissagung wird in c. 41 die Wahrheit der Lebendigkeit und Macht Jahwes gestellt. Was hatte sich davon erfüllt? Cyrus war vielleicht längst dahingegangen, und nichts war zu spüren von dem Einfluss der Jahwereligion auf die Völker der Erde. Der Ergänzer kann aber darin von dem Glauben Deuterojesajas nicht lassen, dass noch alle Welt unter Jahwes Thora sich beugen muss. Das ist ihm ja eine schon den Erzvätern gegebene, unumstössliche Verheissung. Aber so konnte sich das freilich nicht mehr erfüllen, wie Deuterojesaja es erhofft hatte. Wenn der Ergänzer nun in einer Zeit beginnender Propaganda des Judentums lebte, ist es da nicht sehr verständlich, wenn er der Welteroberung des Cyrus hier eine andere Art der Welteroberung für Jahwes Recht gegenüberstellte, wie sie von seinen Verhältnissen aus vorstellbar und im Grunde auch der von ihm viel tiefer erfassten Jahwereligion würdiger war? Insofern — aber auch nur insofern — haben diejenigen Recht, die wie Sellin in dem Auftreten des Knechtes 42, 1—4 das Gegenbild zu Cyrus sehen.

[1]) Duhm, zu Jes. 42, 1.

[2]) Ley, St. Kr. 1899, S. 166.

49, 1—13 fügt sich an die Aufforderung Deuterojesajas, Babel zu verlassen und dann der staunenden Welt die herrlichen Wunder der Heimkehr zu verkünden. Die Botschaft aber hatte das Judentum zur Zeit des Cyrus der Welt nicht bringen können, um sie zur Anerkennung Jahwes zu zwingen. Im Zusammenhang mit einer Heimkehr aus Babel konnte das auch nicht mehr geschehen. Das muss jetzt auf ganz anderem Wege erreicht werden, und diesen zeigt der Ergänzer 49, 1—13. Dabei knüpft er wohl formal seine Worte an die Aufforderung 48, 20 b, gestaltet sie aber inhaltlich ganz von den völlig anderen Verhältnissen aus, wie sie durch 49, 1—13 hindurchleuchten.

An der anderen Stelle, wo Deuterojesaja zum Aufbruch aus Babel auffordert, 52, 11. 12, und wo vorher von der Erhöhung und Verherrlichung Israels und Zions aus tiefem Elend besonders trostreich geredet wurde, ist das Stück 52, 13–53, 12 angeschlossen. Wieder eine Stelle, bei der die nachexilischen Juden sich sagen mussten: So kann es zu dem Heil gar nicht mehr kommen. Da zeigt der Ergänzer in dem wunderbaren Abschnitt, den er hier einfügte, wie das von der Welt verachtete, mit seinen Ansprüchen und Forderungen an sie verhöhnte Israel doch noch zur Herrlichkeit, ja, was dem Verfasser dieser Stücke so besonders am Herzen liegt, zur erfolgreichen Ausführung seiner hohen Weltmission gelangt.

Das Stück 50, 4—51, 8 endlich folgt auf eines der schärfsten Worte Deuterojesajas über den Unglauben, das geringe Entgegenkommen und die mangelnde Selbsterkenntnis des Volkes. Der Verfasser von 50, 4 bis 51, 8 steht einem anderen Volk gegenüber, das von Herzen sich müht, Jahwes Willen zu erfüllen. Da schliesst er dem Scheltwort über eine frühere Generation das Bekenntnis seiner Zeitgenossen an, stellt sie jener als den geduldig ausharrenden, unter schweren Leiden gehorsamen Jünger Jahwes gegenüber und spricht ihnen als dem der Gerechtigkeit nachjagenden frommen Volk Jahwes Trost zu.

Aber lassen sich denn nun auch in nachexilischer Zeit Verhältnisse nachweisen, in denen die Ausführungen der Abschnitte 42 1—7; 49, 1 bis 13; 50, 4—51, 8; 52, 13—53, 12, so wie wir sie oben erklärt haben, verständlich sind und unter denen das da ausgesprochene Urteil über Israel und die Welt denkbar ist?

Die in diesen Stücken vorausgesetzte Stellung Israels in der Welt begreift sich von mancher Periode der nachexilischen Zeit aus sehr gut. Wohl hat es an Zeiten heftiger Fehde mit verhassten Nachbarn nicht gefehlt, wohl hatte man gewiss unter der Willkür und Habgier der Beamten fremder Oberherren zu leiden,[1]) aber es waren doch politisch ruhigere Zeiten als in den verflossenen Jahrhunderten. Man lebte jetzt ferner vom

[1]) Dass jetzt im täglichen Leben das Unrecht in der Welt herrscht, ist ja auch eine Voraussetzung der Ergänzungen.

eigentlichen Schauplatz der weltgeschichtlichen Kämpfe. Die Perser, dann die Griechen konnte man von vornherein nicht betrachten wie Deuterojesaja die Chaldäer. Von dem Joch dieser Zerstörer Jerusalems hatten ja die Perser die Juden befreit. Und welches Wohlwollens hatten sich ein Esra und Nehemia von seiten des Perserkönigs zu erfreuen! Dass es auch späterhin an solchen Zeiten des äusseren Wohlwollens heidnischer Herrscher und eines relativ freundlichen Verhältnisses zu ihren Völkern nicht gefehlt hat, zeigen schon die Fürbitten für heidnische Könige, wie wir sie wohl in Ps. 20; 21, vielleicht auch Ps. 61; 63; 72 haben, ferner die Gesinnung der heidnischen Welt gegenüber, wie sie Ps. 47; 51, 15; 67; 96—100; 117; 148 und am stärksten Ps. 65, 3. 6. 9; und Jes. 19, 17 ff.; 25, 6. 7 zum Ausdruck kommt. Solche Äusserungen positiven Interesses an der übrigen Welt sind nicht denkbar in Zeiten heftiger politischer Kämpfe und bitteren Hasses, wie ihn dann z. B. die Zeit des Antiochus Epiphanes wieder entfesselte. Auch Schriften wie das Buch Ruth und Jona entstammen Verhältnissen, in denen man über die heidnische Welt mild urteilte.[1])

Aber auch bei den besten Beziehungen zu der übrigen Welt, wie sie zeitenweise nach dem Exil zweifellos bestanden haben, lastete doch auf den am Glauben an das Heil Israels festhaltenden Juden ein schwerer Druck. Rührend bringen das die Worte im Gebet Esra's (Esra 9, 7—9) zum Ausdruck. So dankbar er für die in reichem Mass erfahrene Huld des Perserkönigs ist, es bleibt doch bei der bitteren Tatsache: „Knechte sind wir". Ein Zeltpflock auf der Wüstenwanderung war die Gunst der fremden Herrscher, nicht das erhoffte Heil. Von den stolzen Ansprüchen aus, welche die Juden in der Brust trugen, versteht man, was sie empfanden, wenn die umgebende Welt sie als ein zertretenes, so gut wie nicht mehr existierendes Volk behandelte und über ihre Hoffnungen lachte. Nichts schnitt den Juden tiefer in die Seele als die höhnende Frage: „Israel, wo ist nun dein Gott?" (Joel 2, 17; Ps. 79, 10; 115, 2; 42, 4).

Andererseits haben Juden der nachexilischen Zeit, die in grosser Zahl unter den Heiden in der Zerstreuung lebten und auch in der Heimat viel mit ihnen in Berührung kamen, gewiss auch nicht selten Heiden gegenüber ihrer Überzeugung Ausdruck gegeben, dass ihr Gott der allein wahre Gott sei, dass sein Wille, seine Thora noch einmal auf der ganzen Erde Geltung gewinnen müsse. Fordern doch eine ganze Anzahl Psalmen geradezu zur Propaganda für die Jahwereligion unter den Völkern auf (9, 12; 18, 50; 51, 15; 57, 10; 71, 22 nach LXX; 96, 3. 7. 10; 105, 1; 108, 4; 138, 4; 145, 11. 12).[2]) Und wenn wir auch sonst bei dem Mangel an Quellen

[1]) Vergl. 1. Macc. 12, 11, Baruch 1, 11. 12, Aristeasbrief 35. 36. 45, dazu Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil S. 217 ff. und die Ausführungen in m. Abhandlung: Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter S. 28—32. 42.

[2]) Vergl. auch noch 2, 10; 8, 1. 10; 47; 48, 11; 49, 2; 65, 3; 66, 1. 8, 67, 4. 6; 68, 33; 98, 5; 100; 113, 3; 117. Löhr, Missionsgedanke im A. T., S. 30 ff.

für die jüngere persische und ältere griechische Zeit das nicht so nachweisen können wie für späterhin, so sind in dem Monotheismus, wie wir ihn bei Deuterojesaja ausgeprägt finden, in den Erwartungen Tritojesajas 56, 7; 60; Haggai's 2, 7; Sacharja's 8, 20—23 (vergl. auch Mal. 1, 11) und in der Lebendigkeit der messianischen Hoffnung überhaupt, wie sie den Psalter durchklingt,[1]) die Motive dafür hinreichend gegeben. Kann man doch auch dem für seine Religion und Sitte so zäh kämpfenden Judentum Bekenntnisscheu nicht zum Vorwurf machen. Aber so lange Jahwe nicht zu Israels Gunsten eingriff, konnte es als Prophet der wahren Religion und des Rechtes Jahwes nur Hohn und Spott ernten, sein Auftreten konnte die Welt nur reizen, statt sie zu bekehren, es verzehrte seine Kraft umsonst, und niemand glaubte seiner Predigt.

Aus solchen Beziehungen Israels zur übrigen Welt lassen sich die Ergänzungen zu Deuterojesaja sehr wohl begreifen, ohne dass wir deshalb imstande sind, die Zeit ihres Verfassers bestimmter nachzuweisen. Es ist dann nicht unwahrscheinlich, dass er selbst in seinem Leben — sei es in der Diaspora oder in der Heimat — mit Heiden in nähere Berührung gekommen ist und dadurch zu einem so weitgehenden positiven Interesse an der übrigen Welt geführt wurde. Wohl geht sie in der Irre und verachtet zu Unrecht Israels Zeugnis, wohl verschuldet sie sich damit Jahwe gegenüber, aber der gerechte Sinn des Verfassers versteht sie doch. Er muss gerade religiös ernster urteilenden Heiden ein Moment der Berechtigung ihres Verhaltens Israel gegenüber zugestehen (53, 4b). Eben das erleichtert ihm wohl die Fürbitte für die Abtrünnigen.[2]) Aber deshalb empfindet er doch tief die Verachtung, der das zu den Toten geworfene Israel überall begegnet. Die, auf die Wirklichkeit gesehen, hoffnungslose Lage seines Volkes, die scheinbare Unmöglichkeit, dass es von den gegebenen Verhältnissen aus noch dahin kommt, dass die Jahwereligion Weltreligion wird, drückt ihn schwer. Nur mit dem harten Trotz des Glaubens, wie er ihn 50, 7 ausspricht, kommt er dagegen auf. Er versucht aber auch am Schluss seiner Ausführungen 52, 13—53, 12 eine Erklärung dieses Rätsels, auf die wir gleich noch zu sprechen kommen. Ehe wir darauf eingehen, fragen wir noch, ob auch das Urteil über das

---

[1]) Vergl. besonders Stade, die messianische Hoffnung im Psalter Z. f. Th. K. 1892.

[2]) Die Fürbitte für die Heiden erklärt sich übrigens auch leichter als eine Fürbitte des frommen Israel für die gottlosen Volksgenossen. Über die Abtrünnigen des eigenen Volkes haben die Juden immer härter geurteilt als über Fremde. Die Apostaten hasst und verachtet man aus religiösem Eifer, ja man bittet Gott, er möge Schuld zu ihrer Schuld fügen. Man meidet jede Gemeinschaft mit ihnen (Ps. 5, 11; 69, 28; 109, 14; 139, 19—22). Darum haben auch die frommen Juden zur Zeit Jesu sein Verhältnis zu den Sündern am wenigsten verstanden. Die Liebe zu ihnen ist ein entscheidender Gegensatz Jesu zum Judentum. Das hat der Pharisäer Paulus am klarsten erfasst. Vergl. meine Volksgem. u. Gem. d. Frommen im Psalter S. 75.

eigene Volk und die Auffassung seiner Lage in den genannten Stücken aus den Verhältnissen der nachexilischen Zeit sich erklären lässt.

Die Beurteilung Israels als gerechtes Volk, das Jahwes Thora im Herzen trägt, lässt sich in der Tat aus manchem Moment dieser Zeit begreifen. Gerade ein Ergänzer Deuterojesajas konnte sich auf dessen Botschaft stellen, dass Israels alte Schuld hinweggetilgt sei wie ein Nebel. Aber auch für die positive Auffassung der Frömmigkeit seiner Volksgenossen bietet der Psalter zahlreiche Analogieen.[1]) Nicht nur, dass die Israeliten insgesamt da öfters „Gerechte" genannt werden (7, 10; 14, 5; 31, 19; 33, 1; 52, 8; 58, 11. 12; 68, 4; 75, 11; 92, 13; 97, 11. 12; 118, 15. 20; vergl. Jes. 24, 16), man kann auch auf Stellen wie Ps. 44, 18—22 hinweisen, wo das Volk sich auf seine Treue gegen Jahwes Forderungen beruft und damit die Unverständlichkeit seines schweren Geschickes begründet und noch auf viele andere, an denen sein gutes Gewissen Gott gegenüber zum Ausdruck kommt (18, 20—28; 27, 1—3; 91, 14; 115, 9 ff.; 135, 14 ff.; 147, 11; 148, 14; 149 u. ö.; Judith 8, 18). Eine solche Beurteilung des eigenen Volkes in seiner Gesamtheit war ja freilich nur möglich in Zeiten, in denen der Parteikampf zwischen Frommen nnd Gottlosen im Volk nicht hervortrat. Sie erklärt sich ferner daraus, dass dem Verfasser dieser Stücke Israel der Träger der wahren Religion ist, dass er sich bewusst ist, seine eigene lebendige Frömmigkeit nur als Glied seines Volkes zu besitzen und dass er seinen inneren Besitz wieder zum Gut seines ganzen Volkes macht.[2])

In nachexilischer Zeit wird es aber auch verständlich, dass sich nach unserer Meinung in den vier Stücken die Erwartung der Heimkehr der Juden aus Babel nicht findet, dagegen die Hoffnung auf Wiederaufrichtung der Stämme Jakobs und auf Sammlung der israelitischen Diaspora 49, 5—7. 9 ff. Auch erklärt sich aus der Lage der jüdischen Gemeinde in dieser Zeit das Fehlen eines Hinweises auf bestimmte politische Ereignisse und Persönlichkeiten. Der Verfasser der Ergänzungen hält die Hoffnung auf Jahwes plötzliches, wunderbares Eingreifen fest, aber es ist — wieder ganz nach Analogie der uns auch sonst in nachexilischer Zeit begegnenden Vorstellung vom plötzlichen Hereinbrechen des Tages Jahwes — viel unbestimmter und allgemeiner geschildert als bei Deuterojesaja. Die Ausdrücke in 51, 6 schienen uns am verständlichsten von einer gewaltigen Naturkatastrophe.

Den Ergänzer veranlassten eben zu seinen Ausführungen nicht grosse geschichtliche Bewegungen, sondern zwei Rätsel, die ihn gerade in einer politisch unbewegten Zeit, da sein Volk seine völlige Bedeutungslosigkeit und die Verachtung seitens der Welt auskosten muss, innerlich quälen. Er steht auf dem monotheistischen Glauben Deuterojesajas und

[1]) Vergl. Smend, Rel. Gesch. 2, S. 385 ff. und m. Volksgem. und Gem. d. Frommen im Psalter, S. 30. 35. 38. 43 f.

[2]) Vergl. m. Volksgem. u. Gem. d. Fr. im Psalter, S. 36 ff.

hält an der da verkündigten heilvollen Bedeutung der Jahwereligion für die ganze Welt fest. Ihm, dem noch mehr als Deuterojesaja Jahwe der Gott der Gerechtigkeit ist, ist es gewiss, dass Jahwes Thora noch einmal in der Welt, in der jetzt die Ungerechtigkeit herrscht, Geltung gewinnen muss. Aber wie soll das geschehn? Alle Versuche Israels in der Richtung sind umsonst, und sie müssen jetzt scheitern. Die Welt glaubt Israel nicht, sie geht weiter in der Irre und verachtet nur das ihrer Meinung nach gottverfluchte Volk. Wie soll es da zu dem doch Abraham schon verheissenen Ziel der Geschichte, der Segnung der Völker durch Israel kommen? Das ist das eine Rätsel. Das andere drängt sich ihm auf beim Blick auf die innere Haltung seines Volkes. Es ist doch fromm, es jagt der Gerechtigkeit nach. Sein Verhalten kann nicht mehr der Grund für das Ausbleiben des Heils sein. Seine Schuld ist ja voll gebüsst. Wie soll sich da das noch fortgehende lange und schwere und doch unschuldige Leiden Israels nach dem Exil erklären? Gott der Ungerechtigkeit anzuklagen, das vermag er nicht. Gottes Gerechtigkeit ist ihm das Axiom aller seiner Gedanken.

Da löst ihm ein Rätsel das andere. Israel trägt in seinem jetzt völlig unschuldigen Leiden die Sünde der Welt. Wird das erst durch Jahwes jetzt nahe bevorstehendes machtvolles Eingreifen offenbar, dann ist der Gewinnung der Welt für Jahwes Thora gerade durch das Leiden Israels die Bahn gebrochen. Die Welt ist straflos, und die Erkenntnis des wahren Sachverhaltes wird für die Welt dann ein um so stärkeres Motiv, die Unterweisung des gerechten Knechtes Jahwes willig anzunehmen.

So ist es nicht dogmatische Klügelei, die ihn zu solchen Ausführungen veranlasst, nicht die Voraussetzung, dass Gottes Gerechtigkeit oder Gottes Zorn eine bestimmte Genugtuung fordere, sondern es sind harte, den Glauben anfechtende Tatsachen, die ihn dazu führen. Sie unter den Fuss zu bekommen, ist ihm durch die ihm zuteil gewordene Erkenntnis möglich, die er in diesen Ergänzungen niedergelegt hat.

Eine eigenartige und wunderbare Erscheinung bleibt die Persönlichkeit dieses Ergänzers im nachexilischen Judentum trotz alledem. Sein Universalismus, seine wirklich humane Gesinnung wurzelt in einer tiefen und lauteren Frömmigkeit und reinen Gotteserkenntnis, von der aus ihm auch das Leiden der Gerechten für die Ungerechten fassbar, ein den Heilszwecken Gottes dienendes Geschick wird. Aber so einzigartig diese Stücke im A. T. bleiben, sie werden sich doch am leichtesten aus den nachgewiesenen Verhältnissen und Anschauungen der nachexilischen Zeit verstehen lassen. Der entschiedene Fortschritt dieser Stücke in religiöser und sittlicher Erkenntnis Deuterojesaja gegenüber spricht doch auch dafür, dass sie jünger und nicht, wie Smend meint, älter sind als der exilische Prophet.

Freilich das spätere Judentum hat bei der immer exklusiveren Stellung, die es der Welt gegenüber einnahm,[1]) den Verfasser dieser Stücke nicht mehr oder nur noch teilweise verstanden. Schon Budde hat darauf aufmerksam gemacht, dass späteres Missverständnis wohl auf den Text von Jes. 53 eingewirkt und z. B. auch die Änderung in עבד v. 8 verschuldet hat. Dass die Heiden das Bekenntnis in c. 53 sprächen, war jedenfalls nicht mehr das allgemeine Verständnis. Wer 53, 8 עבד schrieb, der fasste doch wohl den Knecht als ein Individuum, das zum Heil des Volkes Israel litt. Dann war natürlich Jes. 53 ein Bekenntnis Israels. Auch der Einfügung der Verse 50, 10. 11 in das Stück 50, 4—51, 8 liegt wohl die Auffassung von 50, 4—9 als Bekenntnis eines einzelnen, der dann als Knecht Jahwes bezeichnet wurde, zu Grunde. Die Verse kennzeichnen sich ja, noch abgesehen von dem anderen Metrum, schon dadurch als späterer Einschub, dass hier zwei Parteien im Volk sich gegenüberstehn, die Jahwefürchtenden und die Gottlosen, ein Gegensatz, den sonst weder Deuterojesaja noch die behandelten vier Ergänzungen kennen. Für sie steht vielmehr das Volk Israel als ein Ganzes der Welt gegenüber. Dagegen finden wir die gleiche Spaltung im Volk in den auch jüngeren Hinzufügungen 48, 22; 54, 17 b und 55, 7. Wenn nun der Verfasser von 50, 10. 11 die Frommen auffordert, auf die Stimme des Knechtes Jahwes zu hören, die er doch wohl in 50, 4—9 vernimmt, so hat er den Knecht aller Wahrscheinlichkeit nach individuell gefasst. Jedenfalls scheint sich diese individuelle Fassung auch noch sehr viel später in den Bilderreden des Henochbuches zu finden. Denn unverkennbar werden da in den Ergänzungen gebrauchte Ausdrücke auf den Menschensohn angewandt. Wie der Knecht Jahwes Jes. 42, 1 heisst der Menschensohn Hen. 46, 3 der Auserwählte; der Geist der Weisheit ruht auf ihm (Hen. 49, 3; Jes. 42, 1). Er soll das Licht der Völker sein (Hen. 48, 4; Jes. 42, 6. 7; 49, 6). Der Herr der Geister hat ihn verborgen von Anbeginn der Welt (Hen. 48, 6; 62, 7; Jes. 49, 2). Der Menschensohn hat die Gerechtigkeit bei sich, er heisst der Gerechte (Hen. 46, 3; 49, 2; Jes. 53, 11; 42, 3. 4; 50, 4—51, 8). Er wird Könige aufscheuchen, so dass sie ihn anerkennen (Hen. 46, 4; Jes. 52, 15; vergl. auch Hen 62, 3). Wenn Gott den Auserwählten offenbart, dann wird die Gemeinde der Heiligen gesät (Hen. 62, 8; Jes. 53, 10). Dabei ist freilich das Bild des Menschensohnes im übrigen ein sehr anderes als das des Knechtes in den Ergänzungen, und von einem Leiden des Menschensohnes ist nicht die Rede. Aber die Entlehnung verschiedener auf ihn angewandter Prädikate aus den besprochenen vier Stücken ist doch unverkennbar.[2])

---

[1]) Vergl. Smend, Vorrede zur Alt. Rel. Gesch. 2, S. VI.

[2]) Für das Judentum der Synagoge hat Dalman „Jes. 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers", Leipzig 1890, Beispiele individueller Deutung des Knechtes beigebracht.

Aber auch andere Deutungen begegnen uns noch. Dan. 12, 3 werden die Schriftgelehrten מצדיקי הרבים genannt. Dieser Ausdruck geht um so wahrscheinlicher auf Jes. 53, 11 zurück, als das unmittelbar vorher in v. 2 stehende Wort דראון nur noch Jes. 66, 24 vorkommt.[1]) Ferner ist beachtenswert, dass Dan. 12, 3 den Schriftgelehrten bei der da verheissenen Auferweckung vieler zu neuem Leben eine besondere Auszeichnung verheissen wird. Jes. 53, 11 aber ist von der Verherrlichung des Knechtes nach seinem Todesleiden die Rede, es ist also auch da eine Auferstehung vorausgesetzt, während andererseits die Schriftgelehrten Dan. 12, 3 als Märtyrer gestorben sind.

Auf die Gemeinde der Frommen, die mit der Partei der Gottlosen im Kampfe liegt, wird die Bezeichnung „Knecht Jahwes" Ps. 27, 9; 69, 18; 109, 28 und 13mal in Ps. 119 angewendet, aber trotz verwandter Züge[2]) lässt sich eine direkte Bezugnahme auf die Aussagen der besprochenen Ergänzungen nicht nachweisen.[3]) Und daneben begegnen uns auch Anschauungen in Ps. 69 und 109, die der Fürbitte für die Abtrünnigen in Jes. 53 direkt entgegenstehen.[4]) Ferner fehlt, abgesehen von 119, 46, der Gedanke an die ausserisraelitische Welt, wie das ja in Liedern aus dem Parteikampf in der jüdischen Gemeinde verständlich ist.

Auch von dem ganzen Volk wird in den Psalmen die Bezeichnung „Knecht Jahwes" gebraucht, 19, 12. 14; 31, 17; 35, 27; 86, 2. 4. 16; 116, 16; 136, 22; 143, 2. 12, aber — abgesehen von Ps. 31, wo v. 12. 13 an Jes. 53 erinnern — auch da ohne deutliche Bezugnahme auf die Ergänzungen. Eine solche könnte man höchstens in Ps. 116 finden. Gemeinsam mit ihnen ist auch den genannten Liedern das Bewusstsein Israels, gerecht zu sein, aber Knecht Jahwes wird hier Israel doch mehr im Sinne Deuterojesajas genannt, sofern nämlich dieses Verhältnis zu Jahwe ein Anrecht auf die göttliche Hülfe gibt. Und wo der Gedanke eines prophetischen Berufes Israels an die Welt sich in den Psalmen findet, wird gerade nicht, wie in den Ergänzungen zu Deuterojesaja, der Begriff „Knecht Jahwes" verwendet.[5]) Dagegen werden 22, 7 ff. auf das unter dem Druck der Welt leidende Israel[6]) Ausdrücke angewandt, die unverkennbar an Jes. 49, 7;

[1]) Vergl. auch Dan. 11, 33 und Jes. 53, 11.

[2]) Vergl. besonders das Leiden unter Schmach und Verfolgung, das treue Festhalten an Jahwes Wort, die Bitte um seine Belehrung, die Hoffnung schliesslicher Rechtfertigung. Ps. 27, 8. 11. 14; 69, 7—10. 21. 27. 36. 37; 119, 25. 87. 88. 92. 141. 176, 1 ff. 30. 46. 50. 51. 157, 12. 64. 68. 98 ff. 108.

[3]) Dagegen wird Sap. Sal. 2, 13 ff. von der Partei der Frommen gesagt, dass sie sich Knecht des Herrn nennt und sich der Gotteserkenntnis rühmt. Auch in dem weiteren Zusammenhang dort liegen deutliche Anspielungen auf Jes. 50, 4 ff. vor.

[4]) Ps. 69, 28; 109, 6 ff., vergl. dazu oben S. 46.

[5]) Ps. 18, 50; 51, 15; 57, 10; 67, 3. 6; 68, 33; 71, 17. 22 nach LXX.; 96, 3. 10; 102, 22. 23; 108, 4; 117, 1; 138, 4. 5.

[6]) Vergl. zur Erklärung von Ps. 22 meine Volksgem. und Gem. d. Frommen im Psalter, S. 51 ff. und von Ps. 31 ebenda S. 22.

51, 7; 52, 14; 53, 3 anklingen. Der Gedanke jedoch, dass Israel die Sünden der Welt trägt und zu ihrem Heil leidet, findet sich sonst im A. T. nicht. In dieser Hinsicht bedeutet Jes. 53 einen späterhin nicht wieder erreichten Höhepunkt.

Es bleibt uns noch übrig, das formal-literarische Verhältnis der als Ergänzungen ausgelösten Stücke zu ihrer jetzigen Umgebung ins Auge zu fassen. Haben wir es wirklich mit einem Ergänzer zu tun, der durch das von ihm erweiterte Buch gefesselt und angeregt war, dann können wir uns nicht wundern, wenn ein so hervorragender Mann, wie wir ihn in dem Ergänzer erkennen, diese Stücke dem Buche wirklich eingliederte und nicht als ungeschickter Interpolator arbeitete.

Daraus erklärt es sich, dass über diese Frage in den neueren Untersuchungen so wenig Einheit erzielt wird. Die einen suchen im Interesse ihrer Ausscheidungshypothese nur zu beweisen, dass wir einen anderen Verfasser vor uns haben; die Vertreter der Einheit des Buches wieder glauben um der vorhandenen Berührungen willen nachweisen zu können, dass sich die unter I. behandelten Stücke auch als ursprüngliche Bestandteile des Buches Deuterojesajas erklären lassen. Handelt es sich um wirkliche Ergänzungen, dann ist es sehr begreiflich, dass für beide Behauptungen sich Argumente beibringen lassen.

Wir meinen auf Grund der bisherigen Ausführungen auch nur noch zu dem Nachweis verpflichtet zu sein, dass bei dem Wegfall der ausgeschiedenen Abschnitte eine wirkliche Lücke im Gedankengang Deuterojesajas nicht entsteht, vielmehr eher ein besserer Zusammenhang herauskommt. Inwiefern die Stellen, an welche die vier Stücke anschliessen, zu solchen Zusätzen in späterer Zeit besonders anregen konnten, haben wir schon S. 43 hervorgehoben.

Was zunächst noch die formale Einheit der einzelnen Stücke für sich betrifft, so wurde bereits erwähnt, dass gegen die Verbindung von 51, 1—8 mit 50, 4—9 das Metrum keinen Gegengrund bildet. Wohl aber könnte man dagegen geltend machen, dass die 50, 4—9 durchgeführte Personifikation Israels in 51, 1—8 aufgegeben wird. Das erklärt sich jedoch schon aus dem besonderen Charakter dieses Abschnittes. In den anderen drei Ergänzungen wird Israel der Welt gegenübergestellt. Es wird entweder von Israel zur Welt geredet, oder Israel spricht selbst zu ihr, oder endlich sie redet von Israel. Da ist das strengere Festhalten der Personifikation ganz verständlich. Wie leicht übrigens selbst da ein Übergang gemacht wird, zeigt 49, 8—12. In 50, 4—51, 8 kann dieser Wechsel am wenigsten befremden. Wir haben hier eine den Psalmen verwandte Zwiesprache zwischen Israel und Jahwe. Gerade die Psalmen zeigen aber einen häufigen Übergang von der Personifikation zur pluralischen Ausdrucksweise. „Ich“ und „Wir“ wechseln nicht selten, und doch ist dabei das „Ich“ sehr

oft nicht der Dichter, sondern die Gemeinde.[1]) Am ähnlichsten sind der Stelle hier Ps. 32 (v. 3. 8. 9); 81, besonders v. 14. 15; vergl. auch Ps. 22, 24 ff.; 31, 24. 25; 34, 1 ff. 9 ff.; 62, 1—8. 9 ff. Vor allem aber legte hier in 51, 1—8 der beabsichtigte Hinweis auf die Stammeltern des Volkes und die Verheissung, das Volk zu mehren, Zion wieder herzustellen und ein glückliches Volksleben darin zu schaffen, diesen Übergang zur pluralischen Anrede nahe.

Für 49, 1—6 und 7—12 hebt Marti ausdrücklich die Übereinstimmung des Metrums hervor; v. 13 ist dann ein Abschluss dieses Stückes in anderem Rythmus. Auch gegen die Zusammengehörigkeit von 42, 1—4 und 5—7[2]) kann man das Metrum kaum ins Feld führen. Bei Jes. 52, 13—53, 12 endlich entsteht das Bedürfnis, das Stück in ursprünglich verschiedene Bestandteile zu zerlegen, überhaupt nur, wenn man es nicht von Israel und der Welt versteht.[3])

Bei der unter I. vorausgesetzten Abgrenzung der einzelnen Abschnitte ist es allen vier eigentümlich, dass sie mit einem Verheissungswort Jahwes abschliessen, zwei von ihnen führen ohne alle Einleitung den Knecht Jahwes redend ein (49, 1; 50, 4), zwei ebenso unvermittelt Jahwe (42, 1; 52, 13), in dem letzten Stück nimmt dann das Bekenntnis der auch ohne jede Einleitung redend eingeführten Heiden einen breiten Raum ein.

Prüfen wir nun das Verhältnis der so abgegrenzten Stücke zu ihrer Umgebung. Im Gegensatz zu Cheyne's Behauptung: „Alle Knechtstellen sind, genau genommen, von ihrer gegenwärtigen Umgebung unabhängig“[4]), sucht König zunächst bei 42, 1 ff. die Möglichkeit,[5]) Sellin sogar die Notwendigkeit des Zusammenhangs dieser Verse mit dem Vorhergehenden und Folgenden nachzuweisen.[6]) Den Beweis dafür findet Sellin in 42, 9. Da stelle Jahwe dem Früheren, das er geredet, Neues gegenüber. Dieses „Neue“ könne aber nur der Inhalt von 42, 1—4 sein, weiter zurück sei es nicht zu finden.[7]) Indessen, die Bestimmung des Neuen, die Sellin gibt, trifft auf 42, 1—4 gar nicht zu, wenn die S. 16 ff. gegebene Erklärung dieser Verse richtig ist. Sellin meint nämlich, das Neue, das Deuterojesaja verkündige, sei „die wunderbare Heimkehr des Volkes und die wunderbare Neuaufrichtung des Gottesreiches.“[8]) Davon aber ist unserer Ansicht nach

---

[1]) Vergl. die Zusammenstellung der Lieder, in denen „Ich“ und „Wir“ wechselt, bei Smend „Das Ich der Psalmen“ Z. A. T. W. 1888, S. 53 f. Anm. 3 und die Bemerkung ebenda: „Dagegen tritt in der Anrede viel öfter ein Ihr als ein Du auf.“

[2]) S. o. S. 15.

[3]) Schian, S. 33. 66. Bertholet, Zu Jes. 53, S. 14 ff. Kittel, Kommentar, S. 447.

[4]) Einl. in das Buch Jesaja, 1897, deutsch von Böhmer, S. 311.

[5]) König, N. K. Z. 1898, S. 899 gegen Kittel, Cornill, Schian.

[6]) Knecht Gottes, S. 196.

[7]) K. G., S. 150.

[8]) Wenn Sellin sagt, die wunderbare Heimkehr und die wunderbare Neuaufrichtung des Gottesreiches habe kein Prophet vor Deuterojesaja verkündet, so trifft das doch nur insofern zu, als eben kein anderer Prophet von der Verwandlung der Wüste in

in 42, 1—7 gar nicht die Rede, sondern nur von der Ausbreitung des bereits errichteten Gottesreiches. Ohne hier auf eine Erörterung der ganzen Frage nach dem „Alten“ und „Neuen“ bei Deuterojesaja einzugehen,[1]) skizzieren wir nur, soweit das für die Beweisführung hier notwendig ist, unser Verständnis von Jes. 41, 21—29. Zwei Möglichkeiten des Beweises für die Fähigkeit der Götzen, Weissagung zu geben und zu erfüllen, legt Deuterojesaja den Heiden vor. Entweder sollen sie es an Früherem nachweisen, das sie vorhergesagt und das eingetroffen ist (v. 22 b), oder sie sollen noch Bevorstehendes ankündigen, dessen Verlauf man prüfen kann (v. 23). Aber sie bleiben stumm — das ist die Voraussetzung von v. 24 —, können also beides nicht leisten. Darum das Urteil v. 24. Nun bringt der Prophet den Nachweis, dass Jahwe beides kann. v. 25 geht da zunächst auf das „Kommende“, das „Neue“ ein. Jahwe sagt solches von dem ja schon nach 41, 1 ff. durch ihn allein erweckten Cyrus. Er wird — das ist das Neue — Jahwes Namen anrufen und babylonische Fürsten niedertreten (v. 25). Dass dies dem Propheten noch kommende Dinge sind, macht 45, 1—8 wahrscheinlich. Danach hat Jahwe den Cyrus in seinen Dienst genommen, ohne dass dieser ihn kannte. Und es soll erst der Erfolg des Wirkens dieses Fürsten zu Gunsten Israels sein, dass alle Welt — Cyrus doch inbegriffen — Jahwes Gottheit erkennt. Nun fordert v. 26 von den Heiden den Nachweis, dass sie dieses Neue schon früher verkündet haben — der Prophet gibt ihnen gern Raum bis in die fernsten Zeiten zurück.[2]) Das können sie nicht, und damit steht in dieser Richtung Jahwes Priorität fest.

Stellt sich so v. 26 dem vorangehenden Vers entgegen, so sagt v. 27, dass Jahwe auch der anderen Forderung genügt, er kann auch früher Vorhergesagtes nachweisen, was eingetroffen ist. Das lässt sich freilich bei der wahrscheinlichen Verderbtheit des Textes in v. 27 inhaltlich nur schwer genau bestimmen. Doch scheint es dem Propheten die Tröstung Zions durch sein Wort zu sein. In seiner Trostbotschaft (40, 1 ff.), welche die jetzt alle Welt bewegenden Ereignisse als Jahwes Werk deutet, sieht er die Erfüllung alter Verheissungen. Auch das hat, v. 28, kein anderer Gott geleistet. Somit verfallen die Götzen dem Urteil v. 29, an das sich nun

herrliches Land und von Cyrus als dem Werkzeug Jahwes zur Wiederherstellung Israels spricht. Aber wunderbar ist doch auch für Ezechiel die Wiederaufrichtung des Gottesreiches (37. 40—48), und auch er stellt, wenn auch in anderem Sinne, den Zug durch die syrische Wüste in Parallele zu dem Zug unter Mose (20, 33—38). Die Wunder der Umgestaltung der Natur verlegt er freilich nach Palästina, aber diese haben dann doch für ihn die gleiche Bedeutung der Welt gegenüber wie für Deuterojesaja die Wunder des Zuges der Heimkehrenden durch die Wüste.

[1]) Vergl. Giesebrecht, Beiträge, S. 107—146; Sellin, Serubbabel, S. 118—135; König, N. K. Z., S. 957—973; Sellin, K. G., S. 146—157.

[2]) In diesem Sinn ist hier das מראש zu fassen und nicht zu den ראשנות v. 22 in Beziehung zu setzen.

glatt das stolze Selbstzeugnis Jahwes 42, 8 anschliesst. Dieses begründet noch einmal der 41, 22—29 kurz zusammenfassende Satz v. 9, dass Jahwe früher Geweissagtes erfüllt und jetzt Neues vorhergesagt hat. Bei diesem Verständnis ist 42, 1—7 in v. 8 und 9 nicht nur unberücksichtigt, es stört direkt den Zusammenhang. Dass dann der Ergänzer seinen Zusatz als mit in das „Neue" gehörig oder als das Neue selbst ansah, ist nur wahrscheinlich.

Zwischen 49, 1 und dem Vorhergehenden verzichten die meisten Exegeten auf den Nachweis eines festen Zusammenhangs. König's Versuch, einen solchen herzustellen,[1]) ist für uns sowohl durch seine Erklärung von 48, 16 als durch die des Ebed Jahwe in 49, 1—6[2]) ausgeschlossen. Dagegen sucht Marti, der 49, 1—6 von ganz Israel versteht, eine Verbindung dieses „Gedichtes" mit dem Vorangehenden nachzuweisen. Er sagt: „Der Ebed Jahwe kommt dem 48, 20. 21 erhaltenen Auftrag nach und preist den Völkern seine unerwartete, bei den schweren Erfahrungen, die er hat machen müssen, nicht mehr erhoffte Rettung, zugleich die hohe Bedeutung hervorhebend, welche seine Rettung für die ganze Welt haben soll." Aber genau betrachtet sagt ja Israel der Welt in 49, 1—6 gar nicht, was ihm 48, 20. 21 aufgetragen wird. Es redet von ganz anderen Dingen: von seinem Beruf, ein Licht der Welt zu sein, seiner Ausrüstung hierfür seit seiner Entstehung, wie es dann lange verborgen gehalten wurde und, als es zu wirken versuchte, Misserfolge hatte, jetzt aber nicht nur selbst wiederhergestellt wird, sondern zur wirksamen Erfüllung seiner Aufgabe kommen soll. Ist es nun nicht schon psychologisch sehr unwahrscheinlich, dass Deuterojesaja die enthusiastischen Worte 48, 20. 21, deren Ausführung ihm selbstverständlich ist, dadurch abgeschwächt haben sollte, dass er Israel sofort zur Welt redend einführte — aber dabei von ganz anderen Dingen und viel matter sprechend? Wie Deuterojesaja in solchen Augenblicken zur Welt redet, zeigen die Worte 42, 10—12. Dagegen ist gerade die Anknüpfung von 49, 1 ff. an 48, 20. 21 verständlich bei einem Ergänzer, der seine Worte formal an das Vorangehende anlehnt, inhaltlich aber, wie wir schon S. 33 andeuteten, gerade einen Widerspruch zwischen seiner Zeit und dem 48, 20. 21 Verheissenen durch die 49, 1—13 eingefügten Gedanken aufzuheben oder doch in Schatten zu stellen sucht.

Was nun die Verbindung mit dem Folgenden betrifft, so fügt sich auf den ersten Blick 49, 14 ebensogut an 49, 7—13 wie an 48, 20. 21. Die adversative Wendung 49, 14 zeigt, dass die Klage Zions im Gegensatz steht zu einer trostreichen Verheissung Deuterojesajas. Aber diese Klage verträgt sich nun nicht mit dem Verhalten des Knechtes 49, 4 b. Das ist vielmehr das gerade Gegenteil von dem, was Zion tut. Und doch tröstet

[1]) N. K. Z. 1898, S. 900.
[2]) N. K. Z. 1898, S. 919 ff.

sich der Knecht 49, 4b — unserer Meinung nach das wirkliche Israel — wie das dann folgende ויאמר v. 5 zeigt, schon vor Eintritt der grossen Wendung der Dinge mit Jahwes sicherer Hülfe, während Zion v. 14 klagt: „Jahwe hat mich vergessen“. Ferner ist die Heimkehr der Diaspora 49, 9b—12 anders vorgestellt als v. 22 ff.

Wohl aber gestaltete der Ergänzer auch hier seine Einschaltung so, dass das Folgende äusserlich verhältnismässig glatt anschloss, indem er seine Ergänzung in ein 48, 20. 21 verwandtes Trostwort auslaufen liess. Nur dass für ihn jetzt an Stelle der Heimkehr aus Babel in der Zukunftshoffnung die Sammlung und Heimkehr der Zerstreuten tritt. Dass er selbst dabei den Schluss von 48, 20. 21 noch wohl im Gemüt hatte und auf ein ähnliches Ende seiner Einfügung hinauszukommen sucht, zeigt der merkliche Ruck, mit dem er 9b zur Schilderung der Heimkehr in deutlicher Beziehung auf 48, 21 übergeht. Hat doch diese Berührung von 49, 9b mit 48, 21 schon dazu veranlasst, diesen Vers als ursprüngliche Fortsetzung von 48, 21 anzusehn.[1]) Aber dagegen spricht, auch abgesehen vom Inhalt, die Verschiedenheit der Tempora, die sich bei unserer Deutung von 49, 7—13 sehr einfach erklärt.

Dass 50, 4—51, 8 nach rückwärts keine Verbindung hat, wenn man Israel als Subjekt der Rede in 50, 4—9 ansieht, wird von Marti S. 333 ausdrücklich hervorgehoben und wird auch kaum bestritten werden. Glaubten wir doch 50, 4—51, 8 vielmehr als im Gegensatz zu dem Urteil Deuterojesajas über seine Zeitgenossen geschrieben verstehen zu müssen. Wenn nun die harten Worte 50, 1. 2 den Ergänzer zu seiner Einfügung veranlassten, so ist es sehr natürlich, dass er sie erst nach 50, 3, zwischen Jahwes Rede und Israels Antwort einschob. 51, 9 schliesst sich an den Hinweis auf Jahwes Macht 50, 3 sachlich gut mit der Bitte an, Jahwes Arm möge sich nun zum Heile seines Volkes regen.[2]) Die Stimmung ist auch 51, 9 ff. sofort wieder eine ganz anders ungestüme als 50, 4—51, 8 und steht besonders in auffallendem Kontrast zu der geduldigen Ergebung in 50, 6 ff.

Der Einwand, 51, 9 nähme mit Erwähnung des „Armes Jahwes“ auf 51, 5 Bezug,[3]) erledigt sich leicht. Ist 50, 4—51, 8 eine Ergänzung, dann kann natürlich das Verhältnis auch das umgekehrte sein. Der Ergänzer konnte durch das Bild in 51, 9 zu der Wendung 51, 5 veranlasst sein.[4]) 51, 13 sehen wir uns auch wieder in einer ganz konkreten geschicht-

---

[1]) Laue, E. J. L., S. 34.

[2]) Das schliesst nicht aus, dass mit 51, 9 ein neues „Zionslied“ beginnt, das dann bis 52, 12 reicht. 50, 1—3 wäre dann noch zum vorhergehenden Lied zu ziehen.

[3]) Budde, E. J. L., S. 15.

[4]) Ein kleiner Unterschied sei hier doch angemerkt. Deuterojesaja, der Jahwe recht anthropomorph als Krieger schildert (42, 13), stellt sich auch dem entsprechend Jahwes entblössten, aber machtvoll waltenden Arm vor (40, 9; 52, 10; 51, 9). Der Er-

lichen Situation. Zion hat es mit einem bestimmten Bedränger zu tun, vor dem es sich beständig fürchtet, und in seiner Furcht vor ihm vergisst es Jahwe (49, 14 ff.; 50, 1—3). Wie ganz anders ist das Verhalten des Knechtes 50, 4—9 und das des Volkes 51, 1—8! Für die Vergänglichkeit der Menschen, die ja auch bei Deuterojesaja eine Rolle spielt, wird 51, 12 ein diesem Propheten geläufiges Bild gebraucht (vergl. 40, 6. 24 und entsprechend 44, 3. 4). Dagegen verwendet der Ergänzer, vielleicht durch den Gedanken in 51, 12 angeregt, in 50, 9 und 51, 8 ein ganz anderes Bild.

Allerdings kann man nun hier gegen die versuchte Ausscheidung auf 51, 16 hinweisen. Der Satz: „und ich legte meine Worte in deinen Mund, und mit dem Schatten meiner Hand bedeckte ich dich“ enthält eine unverkennbare Bezugnahme auf 49, 2 und einen unzweideutigen Hinweis auf Israels prophetischen Beruf. Denn wozu würde Jahwe ihm seine Worte in den Mund legen, wenn nicht um sie auszusprechen? Immerhin dürfte diese Stelle nicht die Klippe sein, an der die bisherigen Ausführungen scheitern. Von 51, 9—16 gilt das Gleiche wie von 42, 18—25, ja der Text ist noch unsicherer. Mit Recht sagt Marti, dem an sich v. 16 für den Beweis der Einheit des Buches willkommen sein müsste: „Die Unsicherheit des Textes und seiner Herkunft nötigt, auf diese Stelle kein Gewicht zu legen“. Schon 51, 11 ist ein nach ziemlich allgemeiner Annahme erst spät eingedrungenes Zitat aus Jes. 35, 10; v. 15 ein solches aus Jer. 31, 35; v. 16 ist gar ein Konglomerat aus 59, 21, 49, 2 und zwei inhaltlich damit nur sehr schwer zu verbindenden Infinitivsätzen. Dass hier spätere Hände störend eingegriffen haben und der ursprüngliche Text nicht mehr vorliegt, ist darum kein willkürliches Urteil.

Was Budde[1]) über den Anschluss von 52, 13—53, 12 an das Vorhergehende sagt, das sind im Grunde doch nur Berührungen, wie sie sich bei Auffassung dieses Abschnittes als Ergänzung sehr gut erklären. Marti kommt auch nicht darüber hinaus, 52, 13—53, 12 ein Gegenstück zu 51, 17 bis 52, 12 zu nennen.[2]) Und sehr bemerkenswert ist das Urteil König's: „Aber hier muss ich, wenn ich die Anrede an Sijjon (52, 8 f.) und den femininen Imperativ (54, 1) ins Auge fasse, doch sagen, dass 54, 1 ff. früher die Fortsetzung von 52, 12 gebildet hat. Denn wenn auch in 54, 1 ff. Sijjon und Israel kombiniert werden, so schwebt doch dem Redner wesentlich Sijjon vor, wie denn in 54, 11 ausdrücklich wieder von der Gründung Sijjons geredet wird.“ Dem möchte ich nur noch dies hinzufügen: Wenn man 50, 4—51, 8 und 52, 13—53, 12 als jüngere Zusätze ausscheidet, dann

---

gänzer sagt im plur., dass Jahwes „Arme“ Völker richten, oder, wo er vom Arm Jahwes im sing. spricht, da ist 53, 1 von einem „sich offenbaren“ des Armes Jahwes die Rede und 51, 5 von einem „Warten“ auf Jahwes Arm, Ausdrücke, die zeigen, wie abgeschliffen für ihn der Begriff „Arm Jahwes“ ist.

[1]) E. J. L., S. 14.

[2]) Vergl. Ley, Histor. Erklärung d. zweiten Teils des Jesaja, S. 86. 101.

erhält man in 49, 14—54 eine ununterbrochene Reihe von „Zionsliedern“. Zweifellos gewinnt bei dieser Ausscheidung der Zusammenhang des Buches Deuterojesajas. Dann erst trifft wirklich zu, was Budde von Jes. 40—55 sagt, es sei „vielleicht unter allen Prophetenbüchern das geschlossenste, dasjenige, das die beste Anordnung der Gegenstände und Steigerung der Gedanken aufweist“. Freilich Budde will das nur gelten lassen, wenn man auf Ausscheidung von späteren Stücken in grösserem Umfang verzichtet. Er meint: „In der Tat ist das, was übrig bleibt, wenn man mit den „Liedern“ zugleich alles entfernt hat, was irgend Berührungen mit ihnen aufweist, kaum ein Schatten von dem saftstrotzenden, lebensprühenden Gebilde, das wir in Jes. 40—55 vor uns haben.“

Vielleicht stützt die hier vertretene Ausscheidungshypothese dem gegenüber doch die Annahme, dass wir in Jes. 40—55 die Äusserungen zweier ganz eigenartiger, einander würdiger Männer vor uns haben. Den Grund legte der grosse exilische Prophet, der die gewaltigen geschichtlichen Umwälzungen seiner Zeit mit einem wunderbar starken, weitschauenden Glauben einem mutlosen, verzagenden Geschlecht als Jahwes Werk deutete. Von dieses Mannes Glaubenskraft, seiner Gotteserkenntnis und universalen Betrachtungsweise war der innerlich noch grössere Ergänzer gefesselt; aber er kam über den Widerspruch mancher Aussagen Deuterojesajas zu den Verhältnissen späterer Zeiten nicht hinweg. Sein eigenes Volk war ein anderes, die Völker ringsum waren andere, und schwere Glaubensproben stellten neue, bei Deuterojesaja unbeantwortete Fragen. Da ging diesem besonders lauteren und gerecht empfindenden Manne das Auge auf für Gottesgedanken, wie sie so im Alten Testament keiner vor ihm und nach ihm erfasst hat, wie sie aber dem den Weg bereiteten, an den wir Christen bei so manchen Worten dieser Zusätze am liebsten denken.

Anhang.

Zur Auseinandersetzung mit Giesebrechts Buch „Der Knecht Jahves des Deuterojesaja", Königsberg 1902.

1. Zu 50, 4—51, 8.

Da sowohl für Giesebrechts Aufstellungen als für die oben vertretene Auffassung auf den Abschnitt 50, 4—51, 8 viel ankommt und Giesebrecht eben dieses Stück sehr eingehend bearbeitet hat, habe ich vor allem an diesem Punkt die skizzenhaften Ausführungen S. 5—9 zu erweitern.

Ich gehe zuerst auf 50, 4—9 ein. Giesebrecht meint, die Verschiedenheit der Bilder des Ebed in Jes. 50, 4—9 und c. 53 erkläre sich genügend nur aus einer Personifikation. Er stellt beide einander so gegenüber: „Hier (50, 4—9) der mächtige Kämpfer mit gewaltiger Rede und kieselhartem Antlitz, der die Welt zum Widerstand herausfordert und sich ihr siegesgewiss zum Kampfe stellt. Dort der stille, schüchterne Dulder, wie ein Lamm vor seinen Scherern verstummend in widerstandsloser Qual. Hier der Prophet, der kühn und zäh seinen Anspruch erhebt und durchficht, dort der Gemiedene und Verabscheute, den in seiner Grösse zu erkennen den Gegnern wegen seiner Unscheinbarkeit unmöglich war."[1])

So wenig ich eine Verschiedenheit in der Färbung des Bildes hier und dort leugne (s. o. S. 11), möchte ich doch fragen, ob Giesebrecht nicht den Gegensatz zu grell gezeichnet hat und ob sich die Verschiedenheit nicht genügend aus der hier und dort vorausgesetzten Situation erklärt?

Während Jes. 53 ein Bekenntnis der Völker nach der Verherrlichung Israels bringt, in dem sie aussprechen, was sie an Israel in der Zeit seiner schweren Leiden gesehen, was sie damals fälschlich von ihm gedacht und wie sehr sie damit geirrt, haben wir in 50, 4—9 ein Selbstgespräch des Knechtes vor Jahwes Augen während seiner Leidenszeit. Das geht schon daraus hervor, dass er in 50, 4—9 nicht *zu* den Völkern spricht wie 49, 1 ff., sondern *von* ihnen. Solche Selbstprüfung und Selbstermutigung in heisser Bedrängnis ist ja, wenn wir an die Psalmen denken, der Gemeinde Israels wie dem einzelnen Frommen etwas ganz Geläufiges.[2])

---

[1]) K. J., S. 52 f.

[2]) Ps. 139; 90; 15; 17, 3 ff.; 18, 21 ff.; 19, 12 ff.; 25; 26; 33, 13 ff. u. ö. Jer. 9, 1 ff.; 12, 1—6; 15, 10—12. 15 ff.; 20, 7 ff. Hab. 1, 12 f. Pss. Sal. 2 15 ff.; 3, 7; 8, 7 ff.; 9 u. ö.

Man betrachtet sein Geschick und sein Verhalten im Lichte des Glaubens und der Hoffnung. Gerade bei dieser Auffassung der Verse wird es begreiflich, dass Israel hier nicht Knecht Jahwes genannt wird. Dass es das ist, ist eben die selbstverständliche Voraussetzung, wenn es hier sein Tun und Leiden im Dienste seines Herrn prüft.[1])

Fasst man 50, 4—9 als ein solches Selbstgespräch, in dem der Knecht sich nach schweren Erlebnissen zu weiterem tapferem Ausharren innerlich sammelt und ermutigt, dann gewinnt das Stück die Einheitlichkeit, welche Giesebrecht daran vermisst.

Zuerst überblickt der Knecht sein bisheriges Erleben und Verhalten. Er konnte ja gar nicht anders, er musste so wirken. Jahwe hat ihn nicht nur einst dazu ausgerüstet, noch jetzt ruft er ihn täglich wieder und gibt ihm seine Unterweisung. Giesebrecht meint, es fliesse „hier die *Schilderung der Berufung des Knechtes zum Propheten* in höchst eigentümlicher Weise mit der Beschreibung des Widerstandes zusammen, der ihm erst *während seiner Wirksamkeit selbst* begegnete". Aber auf die Berufung wird doch nur in den allerersten Worten (v. 4 a) Bezug genommen und nur um die prophetische Gabe des Knechtes, wie er sie jetzt der Welt gegenüber verwertet, als eine ihm verliehene zu kennzeichnen. Nicht weniger wichtig ist dem Knecht aber, dass er auch jetzt täglich neu die innere Nötigung empfindet, auf Jahwes Wort zu hören — wie das folgende zeigt, um es weiter zu geben (v. 4 b). Und 5 a greift nicht notwendig auf die Berufung zurück, sondern konstatiert, gerade auf 4 b zurückblickend, nur noch einmal die Tatsache, dass Jahwe es ist, der ihm ein offenes Ohr geschenkt hat. Es soll jeder Zweifel daran überwunden werden, dass er in göttlichem Auftrag alles das erlebt und leidet, was er erfahren muss. Giesebrecht hegt nun Bedenken gegenüber dem Text des zweiten Qinaverses in 50, 4. So einleuchtend Giesebrechts Ausführungen zu dem לעת und den Worten דבר und יעיר sind — er liest für ersteres לעגות und für die letzteren דברי עיד —, so bedenklich erscheint die Verwandlung des „Müden", יקת, in einen „Gottlosen", חנף, oder in einen „Ergrimmten", זעף. Es wäre doch nur schwer zu erklären, wie aus dem חנף oder זעף bei der herrschenden Stimmung des späteren Judentums gegen Heiden und Apostaten ein יקת geworden wäre, und ferner hat der „Müde" an dem „geknickten Rohr und verlöschenden Docht", welche der Knecht wieder zum Aufleben bringt (42, 3), an 42, 4 und an der barmherzigen Stimmung gegen die Welt, wie sie die vier Stücke überhaupt durchzieht, eine zu starke Stütze, als dass man ohne die äusserste Not

[1]) Das ist ein charakteristischer Unterschied zwischen Deuterojesaja und dem Verfasser der Ebedstücke, dass ersterer dem ungläubigen Volk immer wieder sagen muss, dass es der Ebed ist, um es dadurch zum Glauben aufzurufen, während in den Ebedstücken der Begriff nur gebraucht wird, wo zu den Heiden oder von Israels Aufgabe an ihnen gesprochen wird.

zur Verkehrung dieses Begriffes in sein Gegenteil schreiten dürfte. Auch 42, 7 steht (s. o. S. 16) das Wirken des Knechtes in enger Beziehung zu dem Elend der Welt. Sie gleicht Blinden, in finsterem Verliess schmachtenden. Durch Aufrichtung der Thora Jahwes soll dem ein Ende gemacht werden.

Wenn nun auch der Knecht in treustem Gehorsam seiner Ausrüstung und dem sich ihm noch beständig erneuernden göttlichen Auftrag gemäss gehandelt hat, in der Welt wollte man von diesem Helfer nichts wissen. 53, 3. 4 sagt auch warum. Seine äussere Erscheinung gab wenig Anlass, ihn für den gottgesandten Arzt zu halten, der imstande wäre, die Schäden der Welt erfolgreich zu heilen. Die Welt hat ihm darum (50, 6) auf seinen Anspruch, ihr in Gottes Auftrag ein Helfer zu sein, mit Schimpf und Schlägen geantwortet. Damit hat sie sich freilich zum Feind des Knechtes gemacht und ihn in einen schweren inneren Kampf geführt. Aber davon ist in 5 b und 6 auch nur die Rede, um die beharrliche Treue des Knechtes hervorzuheben. Er hat sich der schändlichen Aufnahme, die ihm zu teil ward, nicht feige entzogen. Trotz seiner jammervollen Lage kann er sich das Zeugnis geben, recht gehandelt zu haben. Was ihn dabei aufrecht erhielt und noch hält, das spricht v. 7 aus: Es war und ist das Bewusstsein, dass Jahwe ihm hilft. Darum ist er bisher aller Schmach, die ihm angetan wurde, nicht erlegen, vielmehr hat er sein Antlitz hart gemacht wie Kiesel und die Gewissheit festgehalten: Ich werde nicht zu schanden. Nun blickt v. 8 und 9 in die Zukunft. Es ist also nicht so, wie Giesebrecht meint, dass hier ein „Ineinanderfliessen von Einst und Jetzt, von Gegenwart und Zukunft stattfindet". Alles löst sich hier, wenn man 50, 4—9 gesprochen denkt in einem Moment innerer Sammlung und Selbstbesinnung während der Verfolgung und Verachtung, die dem Knecht die Ausübung seines prophetischen Berufes in der Welt einträgt. Vom Standpunkt des Verfassers aus ist es ja seine und seiner Volksgenossen gegenwärtige Lage.

Viel stärker als Giesebrecht das tut, möchte ich dabei den passiven Widerstand betonen, der in den Worten des Knechtes zum Ausdruck kommt. Jedenfalls kann ich Giesebrecht nicht zustimmen, wenn er meint, in c. 50 verwandle sich „der Gottesbote in eine Art Berserker, der, wie es scheint, eine ganz persönliche Streitfrage mit seinen Gegnern auszufechten hat und gegenüber dem Hohn und der Misshandlung nicht nur zähen Widerstand entfaltet, sondern geradezu herausfordernd seinen Feinden zuruft: heran mit eurer Feindschaft, mit eurem Widerspruch, ich trotze ihm kühnlich."[1])

Das „Hartmachen des Antlitzes wie Kiesel" (v. 7) steht doch erkennbar in Beziehung zu v. 6: „ich habe mein Angesicht nicht verborgen

[1]) S. 118, vergl. auch 117 oben.

vor Schmach und Speichel". Der innere Widerstand des Märtyrers wird dadurch gekennzeichnet, der trotzig die Wahrheit seiner Sache festhält und doch dabei willig sich schlagen lässt (v. 6 a). Ein „Berserker" bietet seinen Rücken nicht zum Schlagen dar und lässt sich nicht ins Gesicht speien. Solches Hartmachen des Antlitzes, wie es auch der Märtyrer übt, verträgt sich nun sehr wohl mit dem stillen Dulden des Lammes, wie es die Heiden von Israel 53, 7 aussagen. Im Augenblick völliger äusserer Ohnmacht den Feinden gegenüber, ohne jede Möglichkeit, selbst den Sieg zu erfechten, wie dies doch auch 50, 8 voraussetzt, gibt dem Knecht nur das Vertrauen auf Jahwe, den Anwalt seines Rechtes, Mut (vergl. 49, 4). Vor seinem nahen Gericht wird er bestehen, und die Gegner werden die Ohnmächtigen sein. Damit tröstet er sich. Es ist gar nicht gesagt, dass der Ebed im Augenblick schwerer Misshandlung durch die Feinde ihnen trotzige Worte wie v. 8 und 9 ins Gesicht schleudert. In seiner Lage hätte er ja damit nur neuen Spott herausgefordert. Da leidet er vielmehr geduldig (v. 6) und tut am besten zu schweigen mit dem stillen Trotz des Märtyrers. Ist es nicht dem Leben abgelauscht und psychologisch wahr dargestellt, dass man in Stunden schwersten Leidens der Welt, ohne ein Wort zu sagen, ein kieselhartes Antlitz zeigen kann und doch, wenn man dann mit Gott allein ist, sich mit Worten tröstet und wappnet, wie v. 8 und 9 sie enthält? Wie viele Psalmen, wie manche unserer Kirchenlieder, allen voran Luthers Trutzlied, beweisen das.

Ebensowenig wie ein „Berserker"gleiches Verhalten des Knechtes vermag ich in v. 9 b mit Giesebrecht etwas von einem „Fluch"[1]) den Feinden gegenüber zu finden. Nicht mehr sagt v. 9 b, als dass die Feinde alle wie ein Gewand verfallen und dass die Motte sie frisst. Das ist doch, so gut wie 40, 8 das Welken des Grases, ein Bild für das Los der Vergänglichkeit, dem sie verfallen. Gehören die Feinde ihr an, so weiss der Knecht, dass er aus unvergänglichem Samen ist. Wie darum 40, 8 gegenüber der natürlichen menschlichen Vergänglichkeit auf Jahwes ewiges Wort hingewiesen wird, so 51, 8 in der auf 50, 9 Bezug nehmenden Antwort Jahwes auf das im Wandel der Geschlechter ewig bestehende göttliche Heil. Man kann sich gerade darüber wundern, dass der so schwer leidende Ebed den Feinden gegenüber nicht schärfere Worte braucht; Deuterojesaja weiss da ganz anders kräftig zu reden. Er weidet sich an dem Gedanken, dass den Feinden vergolten wird.[2]) Der Unterschied erklärt sich eben daraus, dass dem Verfasser der Ebedstücke das Heil der übrigen Menschheit viel mehr wirklich am Herzen liegt und dass er die Lösung, die er in c. 53 geben will, wenn er sie hier auch noch nicht bringen kann, schon im Gemüt hat. Mit dem Gesagten möchte ich, wie

---

[1]) K. J., S. 47.
[2]) s. o. S. 28.

schon bemerkt, die, verglichen mit Jes. 53, herberen Töne in c. 50, 4—9 nicht bestreiten. Aber sie erklären sich nicht sowohl daraus, dass wir es mit einer Personifikation zu tun haben, als vielmehr aus der hier und dort vorausgesetzten verschiedenen Situation. Es ist beide Male derselbe Charakter, nur hören wir ihn hier selbst in schwerem Kampf und Leiden, in Stunden, die noch vor der Lösung seiner rätselvollen Führung liegen, während in c. 53 diejenigen von ihm reden, die ihn dankbar bewundern, nachdem er, zur Herrlichkeit erhöht, ihnen ein Lebensretter geworden ist. Von da aus blicken sie auf des Knechtes Vergangenheit, wie sie ihnen dann erscheint, zurück.[1])

Bei diesem Verständnis von 50, 4—9 besteht nun für uns auch die Schwierigkeit nicht, die Giesebrecht zu seinen tiefgreifenden Textänderungen in 51, 1—8 veranlasst. Er nimmt Anstoss an dem Inhalt von v. 4 und 5, wie ihn der überlieferte Text bietet. Giesebrecht geht dabei aus von dem Satz in v. 5: „meine Arme werden Völker richten". Das könne nur von dem göttlichen Strafgericht über die Völker verstanden werden.[2]) Schon die Erwähnung der „Arme Jahwes" in diesem Zusammenhang beweist ihm, dass ihr Eingreifen nach 51, 9 zu deuten ist. Aber das würde doch nur gelten, wenn 51, 1—8 ebenso wie v. 9 ff. von Deuterojesaja geschrieben wäre. Eben das haben wir aber oben in Frage gestellt. Es dürfte doch kein methodischer Fehler sein, auf Grund der auch von Giesebrecht anerkannten Beziehungen zwischen 51, 1—8 und den anderen Ebed-Jahwestücken zuerst den Versuch zu machen, ob sich der Satz vom Richten der Völker durch Jahwe nicht aus dem allernächsten Zusammenhang und weiter aus dem Gedankenkreis jener Stücke verstehen lässt.

Wenn Jahwe in den ersten Worten von 51, 1—8 Israel über seine Kleinheit und das Elend Zions tröstet, ihm Mehrung, Segen und paradiesische Verherrlichung seines Landes verheisst, so ist das genau dasselbe, was auch 49, 6. 8 ff. in Aussicht stellt. Wie aber dort gesagt wird, dass das zu wenig sei, dass der Knecht zu höherem bestimmt sei und dass Jahwes Heil bis ans Ende der Erde reichen müsse, so wird nun hier im engen Anschluss an 51, 1—3 in v. 4 und 5 mit Wendungen, die an 42, 4. 6 und 49, 6 erinnern, das Ausgehen der Thora Jahwes in alle Welt und seines Rechtes zum Licht der Völker verheissen.

---

[1]) Darum ist es auch sachlich nicht unmöglich, wie Giesebrecht S. 110 meint, dass die Heiden 53, 12 von dem Knecht sagen, er sei fürbittend für sie eingetreten. Ist er der Welt der Prophet, der ihre Schuld getragen und, statt sie zu verklagen, ihr barmherzig Jahwes Thora bringt in unermüdeter, hingebender Arbeit, dann ist es nur natürlich, dass sie, entsprechend der Auffassung des prophetischen Berufes bei Jeremia (27, 18), auch von der Fürbitte des Knechtes spricht. Muss doch sogar Hiob für die Freunde, die ihn ungerecht beschuldigt, fürbittend eintreten, Hiob 42, 8. Unvereinbar mit 50, 9 erscheint 53, 12 nur, wenn man mit Giesebrecht in 50, 9 einen „Fluch" findet und die Verschiedenheit der vorausgesetzten Situation nicht in Betracht zieht.

[2]) K. J., S. 180.

Giesebrecht meint freilich „die zarten Fäden, welche sich von dieser Stelle nach c. 42, 1—4 herüberzuspinnen scheinen“, durchschneiden zu müssen. Dass es sich in Wirklichkeit um recht starke Bänder handelt, die 51, 4 und 5 mit 42, 1—4 verbinden, zeigen die ziemlich gewaltsamen Textoperationen Giesebrechts. Freilich, dass am Ende von v. 4 der Text nicht ganz in Ordnung ist, wird ohne weiteres zuzugeben sein. Wenn Giesebrecht hier gegen das לאור עמים geltend macht, es heisse sonst stets לאור גרים, so könnte diese Beobachtung Giesebrechts doch auch zu dem Urteil führen, dass in dem וארגיע das ursprüngliche אור גוים steckt, dann aber fälschlich עמים aus v. 5 hier eingedrungen ist, sodass also אור עמים als spätere Textverderbnis zu streichen und aus dem וארגיע am Schluss das ursprüngliche אור גוים zu restituieren wäre.

Die anderen Textänderungen Giesebrechts in v. 4 und 5 laufen sämtlich darauf hinaus, die jetzt da stehenden heilvollen Aussagen im Blick auf die Welt in ihr Gegenteil zu verwandeln. Es ist dasselbe Verfahren wie bei der Verwandlung des ויקם in den דקם 50, 4. Weil nach Giesebrechts Ansicht der Satz vom Richten der Völker durch Jahwes Arme v. 5 von strafendem Richten verstanden werden muss, wird zunächst aus תורה in v. 4 תרועה gemacht. So kann statt „Unterweisung“ vielmehr „Schlachtruf“ von Jahwe ausgehn. Das „Warten der Inseln auf Jahwes Arm“ v. 5 verwandelt Giesebrecht durch Änderung des ויחלון in יחילון in ein „sich winden wegen Jahwes Arm“. Die Ersetzung der Präposition אל durch על mildert die Härte des Ausdrucks kaum. Und noch bedenklicher ist es, יקוו als niph. zu lesen und zu übersetzen „zu mir sollen die Inseln zusammenströmen“. Diese kühne Wendung wird durch 41, 1 so wenig wahrscheinlich gemacht wie das „sich winden der Inseln wegen Jahwes Arm“ durch 41, 5 und Ez. 26, 15. 18. Denn Jes. 41, 1 bleiben die Inseln ruhig an ihrem Ort, nur die Völker kommen zum Rechtsstreit zusammen. Und die v. 5 gebrauchte Metapher, dass die Inseln „sehen“ und „sich fürchten“, ist doch noch leichter zu verstehen als dass sie „sich winden wegen Jahwes Arm“. Ez. 26, 15. 18 aber liegt die Vorstellung von einem Erdbeben vor, das die Inseln erschüttert. Die Schwierigkeit endlich, die Inseln „zusammenströmen“ zu lassen, empfindet Duhm, auf dessen Konjektur zu 60, 9 Giesebrecht für seine Änderung der Lesart in das niph. hinweist, offenbar so stark, dass er dort die איים zu צרים, die „Inseln“ zu „Seefahrern“ macht. Auch kommt das niph. von קוה nur Jer. 3, 17 und Gen. 1, 9 vor.

Doch beachten wir Giesebrechts sachliche Bedenken gegen 51, 4. 5. Er meint, wenn man in v. 4 die Aussage finde, dass Thora von Jahwe ausgehn werde und sein Recht zum Licht der Völker, so wäre der Trost, den v. 4 Jahwes Volk spende, merkwürdig unbestimmt gefasst. „Grade die Hauptsache wäre verschwiegen, dass es sich dabei um die Person des

Knechts handelte. Und grade das selbstverständlichste wäre hervorgehoben, dass die Lehre nämlich von Jahwe ausgeht.“[1])

Indes dem 50, 4—9 redenden ist das gar nicht zweifelhaft, dass er Jahwes Knecht ist, wohl aber kann er nach seinen Misserfolgen fragen, ob wirklich noch einmal *Jahwes* Thora in die Welt hinausstrahlen, *sein* Recht ein Licht der Völker werden wird. Weil nicht die eigene Ehre, sondern die Anerkennung des Willens Jahwes in der Welt dem Knecht das erste ist,[2]) jetzt aber trotz aller aufgewendeten Mühe an die Erreichung dieses Zieles gar nicht zu denken ist, da jedes Volk jetzt irre geht und auf seinen Weg sieht, 53, 6, ist es für Israel freilich ein Trost, wenn Jahwe sogleich nach Verheissung der Wiederherstellung des Volks zu glücklichem Dasein sagt: *Seine* Thora werde doch gewiss das Licht der Welt werden. Dass der Knecht dafür das einzig in Betracht kommende menschliche Werkzeug ist, das konnte hier um so eher als selbstverständlich ungesagt bleiben, als ja 51, 1—5 so deutlich auf 42, 1—6 und 49, 1—8 Bezug nimmt und damit diese Stücke voraussetzt, wo das ausgesprochen wird. Jetzt muss nur noch neu hinzugefügt werden, dass durch Jahwes Machttaten des Knechtes Lage in der Welt eine andere wird und die Welt willig gemacht wird, die Thora Jahwes anzunehmen. Das aber geschieht durch die weiteren Verse von 51, 5 an. Wenn dabei v. 5 in sehr allgemeinen Wendungen redet, so erklärt sich dies daraus, dass der Dichter dieser Stücke sich die eigentliche Lösung für sein letztes Stück, das Bekenntnis der Heiden nach Israels Verherrlichung vorbehält, hier dagegen in trüber Zeit den Glauben, der davon noch nichts sieht, durch die kräftige Versicherung stärken will, dass die grosse Wendung der Dinge nahe ist. Es ist ja möglich — und der Gebrauch verschiedener Wendungen macht das wahrscheinlich — dass der Verfasser von 51, 1—8 hier so gut wie in seinen anderen Ergänzungen beeinflusst ist durch Gedanken, wie sie sich in der Umgebung von 50, 4—51, 8 finden. Die atmet nun blutdürstige Rache gegen die Bedrücker, sie wünscht und weissagt ihnen (49, 24—26; 51, 9. 22. 23) ein ganz anderes Los, als es der Welt 51, 4 auf Grund von 42, 1—7 und 49, 1—13 verheissen wird. Von vernichtendem Richten der Völker will aber der Verfasser der Ebedstücke nichts wissen. Er gibt dem Richten der Völker durch Jahwe einen anderen Sinn. Jahwes Gerechtigkeit, sein Heil wird in der Welt zur Erscheinung kommen, natürlich zuerst in der wunderbaren Erhöhung Israels, aber es muss sich dann nach 49, 6 bis an der Welt Ende erstrecken. In der Welt, in der jetzt Unrecht herrscht, schaffen Jahwes Arme Recht und auf die immer weiterdringende Machtbetätigung Jahwes, die diesem Recht auf Erden Geltung gibt, hoffen dann die fernsten Inseln.

[1]) S. 180.

[2]) Der Verfasser dieser Stücke — und darin stimmt er mit Deuterojesaja ganz überein — denkt eben doch wie der Sänger von Ps. 115, 1.

Was 42, 4 Werk des Knechtes ist, erscheint hier freilich als Werk Jahwes. Aber hier kommt es angesichts der Misserfolge des Knechtes gerade darauf an, auf die Machttaten Jahwes, mit denen er hinter dem Knecht steht, als auf den entscheidenden Faktor hinzuweisen. Selbst wenn 51, 5 der Satz „und meine Arme werden Völker richten“ nicht mit Marti nach Jes. 2, 4 zu erklären wäre, sondern von einer Machtoffenbarung verstanden werden müsste, welche die Welt zunächst in Schrecken setzt, so denkt der Verfasser in allen Ebedstücken und selbst hier doch so sehr an den positiven Endzweck, dass dieses Richten der Völker nicht als Strafgericht über die Israel feindlichen Nationen gedacht sein kann. Ich habe schon oben S. 6 f. dafür gerade auf den eigentümlichen Charakter der Schilderung der göttlichen Machttat in v. 6 hingewiesen. Freilich schafft sie Israel Recht und setzt die Welt ins Unrecht. Insofern ist es wohl ein Richten der Völker. Wie gnädig aber dieses Gericht über sie gedacht ist, das zeigt eben in c. 53 das Bekenntnis der beschämten Heiden, denen die Huld des Gottes Israels sogar ihre Strafe abgenommen und sie seinem Knecht auferlegt hat. Das kann ja 51, 1—8 noch nicht sagen, aber wohl durch die Zurückhaltung vorbereiten, die hier, gerade was irgendwelche Gehässigkeit gegen die feindliche Welt betrifft, in einer Deuterojesaja völlig fremden Weise geübt wird.[1])

2. Zu 52, 13—53, 1.

Giesebrecht legt auch in seinem neusten Buch viel Gewicht auf die von ihm schon „Beiträge zur Jesajakritik“ S. 149 ff. gegebene Erklärung von Jes. 53, 1. Gehen wir von der zweiten Vershälfte aus: „Über wem offenbarte sich der Arm Jahwes?“ Giesebrecht sagt dazu Beitr. S. 153: „Der Arm des Herrn bezeichnet die Macht Gottes, sofern sie in einem bestimmten Moment geschichtlich wirksam wird.“ Wenn darum 53, 1 b gesagt werde: Jahwes Arm ward niemand offenbar, so könne das an sich bedeuten: die Macht des Herrn zeigte sich nicht in der Geschichte. Diese Fassung sei aber hier unmöglich. „Denn es handelt sich offenbar hier um ein *bestimmtes* geschichtliches Ereignis, welches der Arm Jahwes hervorbringt, nämlich die Verherrlichung des Knechtes. Diese aber ist nach Voraussetzung des Zusammenhangs soeben geschichtlich wirklich geworden, und dass sie vor ihrer Wirklichkeit wirklich werden sollte, doch unmöglich zu verlangen. Hiernach kann das Geoffenbartwerden dieses geschichtlichen Ereignisses nur das vorher verkündigtwerden desselben bedeuten.“ Man

[1]) Wenn in 51, 5 des Metrums wegen ein Stichos fallen muss, so würde es mir noch richtiger erscheinen, mit Ley die Worte ודרעי עמים ישפטו zu streichen, als zu den Textänderungen Giesebrechts zu schreiten. Ley erklärt St. Kr. 1903, II., S. 210 f. die Einfügung dieser Worte durch einen Glossator daraus, dass dieser ganz im Geist des späteren Judentums vor allem die Bestrafung der Völker wünschte.

kann der von Giesebrecht gegebenen Bestimmung des Begriffes „Arm Jahwes“ zustimmen, ohne doch daraus dieselbe Folgerung zu ziehen wie er. Denn allerdings ist die Verherrlichung des Knechtes erst in dem Augenblick wirklich geworden, in dem die Heiden ihr Bekenntnis 53, 1 ff. sprechen. Aber sie sagen in 53, 1, dass sie, eben weil das erst jetzt geschehen ist, weil die Verherrlichung des Knechtes nicht früher eintrat, auch der an sie früher ergangenen Kunde nicht geglaubt haben.

Damit kommen wir auf den entscheidenden Punkt, die Bestimmung des Begriffs שמועה in 53, 1 und auf seine Beziehung zu den Worten אשר לא שמעו in 52, 15. Giesebrecht rechnet ja selbst mit einem Zeugnis des Knechtes an die Heiden im Zustand seiner Niedrigkeit.[1]) Israel hat den Heiden damals von seinem Glauben an Jahwe und an dessen Hülfe gesagt. Es hat von der Welt die Anerkennung Jahwes als ihres Herrn gefordert und die Geltung seiner Thora als Autorität auch für die Heiden behauptet.[2]) Das alles, was die Welt so von Israel früher gehört hat, kann doch nun sehr wohl von den Heiden in ihrem Bekenntnis eine שמועה, eine Kunde genannt werden, die sie vernommen haben, von der sie aber jetzt selbst sagen, dass sie ihr damals nicht glaubten, weil die entsprechende Machttat Jahwes, die Verherrlichung des Knechtes, fehlte. Wie sehr gerade der weitere Inhalt des Bekenntnisses der Heiden dazu auffordert, bei der „Kunde“ in v. 1 an alles das zu denken, was Israel in seiner Niedrigkeit vergeblich der Welt vorhersagte und von ihr forderte, habe ich oben S. 11 zu zeigen versucht. Ist nun nach unserer Deutung der vorangehenden Ebedstücke eine solche frühere, vergebliche Verkündigung Israels an die Heiden mehrfach vorausgesetzt (49, 4; 50, 5, vergl. auch 42, 4), so ist auch eine Näherbestimmung des Begriffs שמועה, wie sie Giesebrecht Beitr. S. 156 für erforderlich hält, nicht notwendig. Das zeigt auch der absolute Gebrauch von שמועה Jes. 28, 9. Wenn Jes. 21, 10; Ob. 1; Jer. 49, 14 שמועה durch נאת יהוה näher bestimmt ist, so handelt es sich da um die feierliche Einführung oder den Abschluss eines prophetischen Spruches.

Für Giesebrechts Fassung des Begriffs שמועה ist eben von Bedeutung die Beziehung zu dem אשר לא שמעו in 52, 15. Darum muss ich trotz seines sehr bestimmten Einspruches[3]) hier noch einmal auf die S. 10 vertretene Unterscheidung der „Vielen“ in 52, 14 und der „vielen Völker“ in v. 15 zurückkommen.

Ist es denn wirklich so widersinnig und gesucht, wenn man in 52, 14. 15 eine solche Unterscheidung annimmt? Dass Israel durch seine wunderbare Verherrlichung einem viel weiteren Kreis von Völkern bekannt werden muss, als das bisher im Zustand seines Elendes der Fall war, das ist doch die selbstverständliche Voraussetzung der Aussagen in 42, 1—6;

[1]) K. J., S. 51 f.
[2]) K. J., S. 52.
[3]) K. J., S. 78.

49, 6; 51, 4, dass Israel zum Licht der Völker werden soll und dass Jahwes Heil bis an das Ende der Erde reichen wird. Der künftige Wirkungskreis des Knechtes muss grösser werden als der bisherige. Die Inseln warten ja dann nach Jahwes Machtoffenbarung schon sehnsüchtig auf das Kommen des Knechtes. Und c. 49 macht ganz direkt diese Unterscheidung von Völkern, die Israel bereits kannten und anderen, denen es noch fremd ist. 49, 1 versetzt doch in den Augenblick, da Israel, von Jahwe wunderbar wiederhergestellt, seinen prophetischen Beruf erfolgreich in der Welt beginnt (vergl. v. 5 ויאתה). Da wendet sich der Knecht gerade an die fernen Völker und die Inseln. Ihnen stellt er sich als eine ihnen bisher unbekannte Grösse vor. Dagegen diejenigen, deren Knecht er vorher war (v. 7), unter denen er schon vergeblich gearbeitet (v. 4), die brauchen solche Kunde nicht mehr, sie kennen ihn, und sie haben darum nun das Bekenntnis zu sprechen, dass sie den Knecht verkannt haben, wie es c. 53 bringt.

Auch ich identifiziere durchaus die früher den Knecht verkennenden und sich später vor ihm beugenden. Nur dass der Kreis der nachher auf ihn hörenden und ihn verehrenden ein viel weiterer wird. Das wird aber m. E. gerade dadurch erleichtert, dass man in 52, 14 und 15 die angedeutete Scheidung macht. Sie wird noch klarer als bei der jetzt allgemein herrschenden Übersetzung des letzten Gliedes von 52, 15, wenn man auf die Übersetzung der LXX, Vulg. und Luthers zurückgreift, für die zuletzt wohl Stier nachdrücklich eingetreten ist.[1]) Danach wäre 52, 15 b wiederzugeben: „Denn die, welchen es nicht erzählt ward, die sehen es, und die, welche es nicht gehört haben, die merken es.“ Dann werden die v. 15 erwähnten Völker noch ausdrücklich als solche bezeichnet, die, im Unterschied von anderen, von einer solchen bevorstehenden Verherrlichung des Knechtes nichts gehört hatten. Die aber, denen solche Kunde schon vorher durch den Knecht zu teil geworden, setzen nun 53, 1 mit ihrem Bekenntnis ein. Auch so ergibt sich eine sehr gute Beziehung zwischen dem אשר לא שמעו und der שמעה in 53, 1.

3. Zu Giesebrechts Ansicht von der Entstehung der Ebed-Jahwestücke.

Wenn Giesebrecht diese Stücke auch für deuterojesajanisch hält, so erkennt er doch sowohl ihre literarische Geschlossenheit[2]) als ihren eigenartigen Inhalt[3]) an. Glaubt er doch, dass diese Abschnitte „für sich entstanden und von Deuterojesaja niedergeschrieben sind und dass er sie

[1]) Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias, Barmen 1850, S. 246.
[2]) K. J., S. 2.
[3]) K. J., S. 140.

nachher in sein Buch eingearbeitet hat.“[1]) Auch nimmt er an, dass die hier und dort vertretenen Gedanken ursprünglich für ganz verschiedene Zuhörer berechnet waren, die der Ebedstücke für seine Jünger, die des übrigen Buches für die breite Masse des Volkes. Das uns jetzt vorliegende Buch ist dann genauer so entstanden zu denken, dass der Prophet selbst oder einer seiner Jünger die verschiedenen Gedankenreihen zusammenarbeitete, „indem die Ebed-Jahwestücke gleichsam als Leitmotive den für das Volk bestimmten vorangestellt wurden.“[2])

Ihrem Inhalt nach unterscheidet Giesebrecht die Ebedstücke und den übrigen Bestand des Buches so, „dass sich Deuterojesaja in den Ebedstücken liebevoll in die welt- und religionsgeschichtliche Bedeutung seines Volkes versenkt hätte, um von da aus alle drückenden Rätsel seiner bisherigen Schicksale zu lösen. In dem übrigen Teil des Buches dagegen würde er zum Trost seines Volkes die glühenden Hoffnungen wiedergeben, mit denen er die damalige Zeit, sonderlich das Auftreten des Cyrus, anschaute.“[3]) Aber der Verfasser des übrigen Buches versenkt sich doch nicht weniger als der der Ebedstücke in die welt- und religionsgeschichtliche Bedeutung Israels. Nur dass es eben beide in ganz verschiedener Weise tun, weil, wie wir oben zu zeigen suchten, die vorausgesetzten politischen Verhältnisse, die Beziehungen Israels zur Welt, die äussere Lage und innere Haltung Israels hier und dort ganz verschieden sind. Darum sind auch die Rätsel der Gegenwart in den beiden Gruppen gar nicht die gleichen, und ihre Lösung ist trotz vorhandener Berührungspunkte eine verschiedenartige.

Man wird sich dem gegenüber nicht damit helfen können, dass man mit Giesebrecht sagt: die Ebedstücke trügen mehr esoterischen Charakter. „Für die nächsten Jünger des Propheten bestimmt würden sie diesem engeren Kreise die tiefsten Gedanken und Spekulationen des prophetischen Geistes darlegen. Ihnen, den eifrigen Jahweverehrern, die sehnsüchtig auf den Trost Israels warteten, konnte der Prophet ohne die Besorgnis, dadurch Schaden anzurichten, das Mysterium ins Ohr flüstern: im tiefsten Grunde wurzelt das Leiden unseres Volkes in seinem hohen Beruf, den Heiden die Thora zu bringen.“[4]) . . . . . „Für die grosse Masse seines Volkes aber, die das Joch der Heiden mit Ingrimm und Ärger trug oder an der Hilfe ihres Gottes zu zweifeln resp. zu verzweifeln begann, wären die anderen breiten Partien des Buches bestimmt, die teils trösten und Hoffnung auf endliche Überwindung der Heidenmacht wecken, teils das Gefühl der Verschuldung und Beschämung zu erregen resp. zu erhöhen bestimmt sind.“[5])

---

[1]) K. J., S. 2.
[2]) S. 141.
[3]) K. J., S. 140.
[4]) K. J., S. 140.
[5]) K. J., S. 140 f.

Wenn nun aber trotz dieser scharfen Unterscheidung der beiden Gruppen im Volk und dessen, was der Prophet ihnen sagen konnte, hier wie dort das Volk als ganzes angeredet und den Heiden gegenübergestellt wird, hier als durchweg fromm, dort als sündig, hier als unter allen Verfolgungen treu und im Glauben ausharrend, dort selbst angesichts göttlicher Machtoffenbarung verzweifelnd, murrend und undankbar, mutet man damit nicht auch der stärksten Phantasie und dem lebhaftesten Gefühl *eines* Mannes einen psychologisch kaum möglichen Wechsel der Betrachtungsweise und Stimmung zu? Muss man nicht nach jeder anderen sich bietenden Erklärung lieber greifen?

Ja, wenn es dann wenigstens noch zwei verschiedene Schriften geblieben wären. Aber das am schwersten vorstellbare bei Giesebrechts Auffassung ist doch die „Zusammenarbeitung beider Gedankenreihen durch den Propheten selbst oder einen seiner Jünger."[1]) Für wen war dann diese Zusammenarbeitung bestimmt? Etwa nur für die Jünger des Propheten? „Das Mysterium, das er ihnen ins Ohr geflüstert", durfte er doch nicht dem ganzen Volk offenbaren, ehe dieses innerlich nicht selbst so stand, wie das in den Ebedstücken vorausgesetzt wird. Und doch ist nach Giesebrecht wieder der weitaus grösste Teil des Buches auf die grosse Masse des Volkes berechnet und die Ebedstücke sollen den anderen Partieen des Buches als „Leitmotive" vorangestellt sein.

So überzeugend m. E. bei Giesebrecht wie schon bei Budde der Nachweis ist, dass in den Ebedstücken Israel der Knecht Jahwes ist und dass der Gegensatz zwischen Israel und der übrigen Welt diese Stücke beherrscht, so wenig befriedigt auch bei Giesebrecht der Versuch, die literarische und sachliche Einheit des Buches zu beweisen. Es bleiben auch bei diesem Versuch der individualistischen oder einer engeren kollektivistischen Fassung des Ebedbegriffes zu viel Angriffsflächen, weil das Bild des Knechtes in Jes. 40—55 eben kein wirklich einheitliches ist.

Die Deutung des Knechtes Jahwes von Israel in seiner Gesamtheit in allen Teilen von Jes. 40—55 wird sich gerade dann erfolgreich und klar durchführen lassen, wenn man die Ebed-Jahwestücke in der oben gegebenen Abgrenzung als spätere Ergänzungen zu der Schrift Deuterojesajas betrachtet, die von ganz anderen äusseren und inneren Verhältnissen des jüdischen Volkes, als es die zur Zeit Deuterojesajas waren, der leidenden Gemeinde zum Trost geschrieben wurden.

---

[1]) K. J., S. 141.

Die früher veröffentlichten Jahresberichte des Theologischen Seminars in Gnadenfeld enthielten folgende wissenschaftliche Arbeiten:

Die heilige Schrift

als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis.

Eine dogmatische Untersuchung

von

P. Kölbing.

65 Seiten 4° geh. 1.— Mk.

Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter

von

H. Roy.

80 Seiten 4° geh. 1.50 Mk.

Der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben

von

Th. Steinmann.

120 Seiten 4° geh. 1.50 Mk.

Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche

von

Jos. Th. Müller.

120 Seiten 4° geh. 1.50 Mk.

Druck von Gustav Winter in Herrnhut.

BS1515 .R888
Israel und die Welt in Jesaja 40–55
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 8968